فن السيرة في العربية

عصر المأمون نموذجا

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة

تأليف : مايكل كوبرسون

ترجمة : محمود محمد مكى

مراجعة وتقديم
جمال عبد الناصر

735

المشروع القومى للترجمة

فن السيرة فى العربية

(عصر المأمون نموذجًا)

تأليف : مايكل كوبرسون

ترجمة : محمود محمد مكى

مراجعة وتقديم : جمال عبد الناصر

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٥

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

تقـــديم المراجع

أما قبل ... فكتاب «فن السيرة فى العربية : عصر المأمون نموذجًا» ، لمؤلفه مايكل كوبرسون ، من أحدث وأهم الكتب التى صدرت مؤخراً فى الغرب (كيمبريدج ، ٢٠٠٠) . إذ يتناول جانبًا شديد الأهمية من الحياة العربية الإسلامية ، بل من تاريخ الحضارة الإسلامية بشكل عام . ومؤلفه – أى كوبرسون – ليس ببعيد عن الشأن العربى أو الإسلامى ، فهو مدرّس للّغة العربية وآدابها فى قسم لغات الشرق الأدنى وثقافاته بجامعة كاليفورنيا بمدينة لوس أنجيليس .

وربما كان هذا الكتاب الدراسة الأطول فى الإنجليزية ، التى تحاول سبر أغوار السير والتراجم العربية الكلاسيكية ، منذ نشأتها وتطورها ، حتى ازدهارها فى العصر العباسى خصوصًا . فالمؤلف يبيّن كيف أن العلماء المسلمين الأوائل توسّلوا بفكرة «الموروث» مضمونًا ، بوصفهم «ورثة الأنبياء» ، وكذا بجنس «الرواية» شكلاً ، لتوثيق جهود وأنشطة الجماعات والطوائف الدينية والعلمية والسياسية آنذاك . فلقد استخدم الكتّاب العرب فى صدر الإسلام «فن السيرة» لترجمة حيوات بعض من أبرز الشخصيات التاريخية من أمثال الخليفة العباسى المأمون (١٧٠ هـ – ٢١٨ هـ / ٧٨٦ م – ٨٣٣ م) والإمام الشيعى على الرضا (١٤٨هـ – ٢٠٣ هـ / ٧٦٥ م – ٨١٨ م) وإمام أهل السنة أحمد ابن حنبل (١٦٤ هـ – ٢٤١ هـ / ٧٨٠ م – ٨٥٥ م) والزاهد بشر الحافى (١٥٢ هـ – ٢٢٧ هـ / ٧٦٧ م – ٨٤١ م) ، الذين يمثّلون المادة التى تقوم عليها فصول هذا الكتاب .

ومن ثم فالمؤلف يُصدّر كتابه هنا بفصل تمهيدى ، يعرض فيه لتطوّر لون من الكتابة النوعية ، أى السيرة أو الترجمة ، قبل أن يخصّص فصلاً مستقلاً عن كل تلك الشخصيات الأربعة . غير أن المؤلف لا يعتمد فى تقديمه لكل واحدة من خلال ما كُتب عنها فقط من تراجم ، وإنما أيضًا من خلال ما كُتب من سير عن الشخصيات الأخرى . إذ أن كل شخصية

من تلك الشخصيات الأربع كانت ترى فى واحدة – على الأقل – من الشخصيات الثلاث الأخرى إما منافسًا لها أو مواليًا ونصيرًا . وعلاوة على ذلك ، يرتكن المؤلف فى رسم صورة كل شخصية ، إلى الأنثربولوجيا وعلم مقارنة الأديان وعلم التاريخ ، بل وعلى النقد الأدبى أيضًا . إذن الكتاب – من الناحية الشكلية – يقع فى خمسة فصول عدا – بالطبع – المقدمة الموجزة والخاتمة ، علاوة على الملحق وقائمة تثبت المصادر والمراجع والكشّاف (وبعض الحواشى التمهيدية) .

أما من ناحية المضمون ، فالكاتب يرى أن السير والتراجم خرجت من عباءة القص القديم ، ثم اتخذت منحى آخر مع مدارس الجرح والتعديل ، التى تناولت رجالات الحديث النبوى . وقد بدأت السير فى شكل قوائم عن الأسلاف ، ثم تطورت تدريجيًّا إلى الشكل الحالى ، الذى يتبدّى فى جليًا المأمون ، فالإمام الرضا ، فالإمام أحمد ابن حنبل ، فالزاهد بشر الحافى على التوالى . وكم كانت هذه الشخصيات شديدة الأهمية فى مسيرة التاريخ الإسلامى ، ليس فقط لما أثارته من اتفاق أو اختلاف حولها ، ولكن أيضًا لما لعبته من دور بارز فى حركة الحضارة الإسلامية . ولعل ما يلفت الانتباه أن هذه الشخصيات أينعت وبلغت قمة شهرتها فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وعاش ثلاث منها عاشت فى بغداد ، عاصمة الخلافة العباسية وقتذاك ، حيث تبدّت المدينة مركزًا زمانيًّا للأحداث ، بينما عاشت الرابعة – الإمام الرضا – بين المدينة ومرو .

وقد التقط الكاتب مادته عن كل واحدة من هذه الشخصيات ، وعن تطور صورتها من التراجم التى تناولتها ، حسب ترتيبها الزمنى ، أى من الأقدم إلى الأحدث ، حيث أثارت كل شخصية غبار النقع من حولها ، اتفاقًا أو اختلافًا ، عداوةً أو حبًّا . ورغم حياد المؤلف ومنهجه الأكاديمى شبه الصارم ومحاولة استشهاده بالنصوص ، بل واستنطاقها أيضًا ، دون أدنى تدخّل منه ، فإن وجهة نظره ، مشفوعةً بخلفيته الثقافية والفكرية ، تظل هى المحرّك الأساسى للدراسة ، ومن ثم فهو يتحمّل وحده تبعة آرائه . فهو يقسو – كما لا يخفى على القارئ النابه – على شخصياته أحيانًا ، بل ربما تحامل عليها ، لا سيما فيما يمس الإمام الرضا عند حديثه عن وجود وريث أو خليفة له ، وكذلك محنة الإمام أحمد فى قضية «خلق القرآن» . وقضية «خلق القرآن» هذه من الموضوعات التى يجب الإمساك عنها ، فهى قضية معقّدة شغلت سلفنا ردحًا من الزمن ،

ويا ليتنا الآن نضع الأمور فى نصابها ، وحسب أولوياتها ، وبخاصة فى هذه اللحظة التى تتعرّض فيها أمتنا لخطر داهم ، بعد أن أصبح العدو فى داخل دار الإسلام ، يقاتلنا مجاهراً غير مساتر ، ويسعى لتغيير ثوابتنا التى هى – فى حقيقة الأمر – العقبة الكؤود التى تقف أمامه ، وتحول – لسوء حظه – دون تحقيق مآربه .

ولعلى أتوجه بالتحية هنا لمترجم هذا الكتاب ، الذى اشتغل وعينه على أهل الاختصاص ، سنةً وشيعةً وصوفيةً وأصحاب فكر ، عساهم أن يطّلعوا عليه ، ليفيدوا منه ، أو يردوا على ما جاء فيه من الهنّات – قصداً أو هفواً – من المؤلف . لقد آن لنا أن نعرف صورتنا الحقيقية عند الآخر كما يراها هو بالفعل ، لا كما نحلم أن يرسمها لنا ، وأن نضع تلك الصورة – سواء أكانت جميلة أم شائهة بين يدى القارئ المثقف بخاصة أو ذلك العادى بعامة . لقد آن لنا أن نسعى ونجتهد ليكون لنا زمام المبادرة والمبادأة ، وألاّ تكون حركتنا رد فعل تجاه ما قام به الآخر .

لقد بدأ الآخر فى «الفعل» منذ زمن طويل ، منذ أن تهنا فى غياهب «القول» . فبعد أن هدأت حركة الفتوحات الإسلامية ، وخمدت حركة الترجمة التى ازدهرت مع ارتقاء الحضارة الإسلامية ، أخذ الغرب زمام المبادرة ، وقام بحركة مضادة لمعرفة الأسباب التى أدت إلى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، تلك الحضارة التى كانت منافسة له ومغايرة فى مرجعيتها ، تلك التى سحبت البساط من تحت قدميه . فكانت حركة الاستشراق الباكرة التى ظهرت بوادرها فى القرن العاشر الميلادى ، أى منذ ألف سنة ، على الأرجح . فكانت أول ترجمة (لمعانى) القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية عام ١١٤٣م (أى فى بداية عام ٥٣٨ هـ تقريباً) على يد «روبرت أوف كتن» ، إبان اشتعال الحروب الصليبية . وقد تمت تلك الترجمة بتكليف من بيتر (بطرس) المبجّل ، وكانت بمنزلة المرتكز الأول للتهجمات النصرانية الغربية الشرسة على الإسلام ، وهى – للأسف الشديد – ترجمة مغلوطة فيها ما فيها من تحريف . ثم أخذت ترجمات (معانى) القرآن الكريم تترى ، ولا غرو فى ذلك ، فهو كتاب المسلمين الأول ، وهو الأقدس ، وهو مركز نهضة الأمة .

ولكن يد الآخر لم تمتد إلى القرآن الكريم فحسب ، بل امتدت أيضاً إلى أمهات الكتب العربية ، دراسةً وبحثاً وتنقيباً ، بعد ترجمتها ترجمة شائهة ، انطلاقاً من نفس التوجّه سابق الذكر ، وهو الوقوف على مسبّبات النهضة العربية الإسلامية ، فى وقت كانت أوروبا تتحسّس فيه طريقها فى ظلام العصور الوسطى الدامس . وثمة سؤال

جوهرى يطرح نفسه هنا ، ينطوى على افتراضية جدلية (ماذا لو ؟!) ، أى «ماذا كان سيحدث لو تمت ترجمة (معانى) القرآن الكريم الأولى تلك على يد مترجم مسلم يجيد اللاتينية حينذاك ، وتحت سمع وبصر مرجعيات إسلامية لتدقيقها وضبطها ؟» إن المسلمين الأوائل كان بإمكانهم فعل ذلك ، لا سيّما على أرض الأندلس وجزر البحر المتوسط ، حيث تلاقت العربية واللاتينية ، ثم تمازجتا معًا ليكون الظفر للعربية ، على تلك الأرض فى حقبة من ألمع حقب التاريخ الإسلامى . أما كانت صورتنا لدى الآخر ستصبح أفضل بكثير مما هى عليه الآن ؟ أما كان تصوّر الآخر لكتاب المسلمين الأعظم ، ولرسولهم الخاتم سيكون أكثر عقلانيةً وتفتّحًا ؟ وهل رأينا الإنجيل يقوم بترجمته من هو غير نصرانى ؟ إذن .. فلماذا كان الأمر مباحًا مع القرآن ؟!

غير أنه من الضرورى – من ناحية أخرى – معرفة صورتنا الحقيقية لدى الآخر ، مهما كانت قسوتها . فنظرة واحدة على ما كُتب عن المسلمين قديمًا – على وجه الخصوص فى الأدبيات الغربية – تصيب المرء بالفزع ، لا سيما فيما يختص بالرسول الأعظم محمد (صلى الله عليه وسلم) . ولعل المثال الأوضح – إن لم نقل الأبرز – على ذلك هو ما فعله دانتى أليجييرى فى «الكوميديا الإلهية» ، حيث يضع الرسول فى المنطقة الثامنة من مناطق الجحيم ، ولا يأتى من بعده إلا يهوذا الإسخريوطى وبروتوس وكاسيوس الرومانيّين . ولكن ذلك كان متوقعًا من عقلية العصور الوسطى فى ظل الصورة المشوّهة التى قُدّم بها الإسلام للأوروبيين ، فى ظل التعصب الذى كانوا – ولم يزل بعضهم – يحملون بين جوانحهم لنا .

ولكن الأدهى من ذلك كله أن تظل هذه الصورة الشائهة عنا مجهولة لنا . فقد قام الدكتور حسن عثمان ، فى ترجمته الرائعة لكوميديا دانتى الإلهية (القاهرة ١٩٥٥) ، بحذف الجزء الخاص بالنبى محمد ، واكتفى بالتعليق على ذلك فى هامش مبررًا الحذف . وكذلك فعل عبد العزيز توفيق جاويد عندما ترجم «كتاب هـ . ج . ويلز» موجز تاريخ العالم حيث حذف آراء المؤلف فى السيرة النبوية لأنها معادية مغرضة ، لا تقدّر الرسول حق قدره ، بل وأضاف كلمات من عنده ، ولكنه أثبت ما كتبه «ويلز» بجملته فى «معالم تاريخ الإنسانية» ، بل وعقّب عليه نقدًا وتفنيدًا وإيضاحًا .

هكذا كانت – ولم تزل – صورتنا المجهولة بالنسبة لنا فى المخيلة الغربية ، والتى لم ندر بها ، بل ربما تعمّدنا أن نهرب منها فى خضم الحياة ، فلم نُردْ أن نعرف كيف

يفكّر الآخر فيها ، وكيف يرانا ، وإذا به يفاجئنا فى عقر دارنا ، يُسقط عاصمة الخلافة الإسلامية ، ويحتلّها فى أكبر أكذوبة عرفها التاريخ . فليتنا نكون أمناء ، صادقين مع أنفسنا ، فنصافح أعيننا بتلك الصورة المرعبة التى يرسمها الآخر لنا ، ونضعها أمام من يهمه الأمر من أبناء الأمة ليتصدّى الآخر لنا ، ونضعها أمام من يهمه الأمر من أبناء الأمة ليتصدّى لها ، مدافعًا عنها .

وربما كان منهج المترجم هنا بقعة ضوء على الطريق الصحيح . فهو حاول أن يعايش الجو الزمانى - على الأقل - للكتاب ، فراح يردُّ النصوص المترجمة إلى مصادرها الأصلية ، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، لا سيما أنها كانت من الكثرة بمكان ، سنيةً وشيعيةً وصوفيةً وتاريخية . ولنتصوّر الجهد الذى بذله ، يكفى أن نعلم أن الكتاب احتوى على حوالى ألف استشهاد أو اقتباس ، أى بمعدّل مائتى استشهاد تقريبًا فى كل فصل (والكتاب فى خمسة فصول كما سبق الذكر) . وقد اعتمد الكتاب على مصادر متنوعة زمانًا ومكانًا ولغة ، فمؤلفو المصادر حوالى مائتين وأربعين مؤلفًا لهم حوالى ثلاثمائة كتابٍ ، منهم قرابة الثمانين كتابًا باللغة العربية . فكان على المترجم اللجوء إلى كلٍّ من دار الكتب المصرية (ذاكرة الأمة) ، ومكتبة الأزهر الشريف (العامة) ، فى رحلة بحثه عن تلك المصادر ، وبخاصة مصادر المذهب الشيعى ومؤلفات الإمام أحمد بن حنبل ، مثل كتاب «العلل فى معرفة الرجال» ، أو الكتب المؤلفة عن الإمام نفسه مثل «ذكر محنة الإمام أحمد» لإسحاق بن حنبل ، وكذلك «سيرة الإمام أحمد» لابنه صالح ، إن لم نذكر المراجع العامة عن الشيعة والصوفية والسنة .

ولكن يبدو لى أن المترجم اعتمد فى إرجاع نصوصه فى الفصل الثالث (الخاص بالإمام الرضا) على كثرتها وتنوعها وزخم مصادرها إلى ثلاثة مراجع أساسية ، ألا وهى «موسوعة أعيان الشيعة» لمحسن الأمين ، وكتاب «الحياة السياسية للإمام الرضا» لجعفر العاملى ، ومؤلف «بحار الأنوار» لصاحبه المجلسى ، ذلك لأن معظم النصوص التى أُخذت عن مصادر الشيعة الأخرى وردت فيها .

أما بالنسبة للنصوص الأخرى فى بقية فصول الكتاب ، فقد ردّها المترجم إلى مصادرها الأصلية ، وحينما لم يتيسّر الرجوع إلى المصدر الأصلى ، كان الاعتماد على مصادر أخرى غير أصلية أوردت الرواية ، ففى كل النصوص التى رُدّت

إلى مصادرها (مباشرة أو بشكل غير مباشر) تمَّ الإشارة إليها فى الهامش وهى تسبقها علامة (*) ، مما يعنى أن كل الهوامش التى تسبقها هذه العلامة من عمل المترجم ، وكذلك ما ورد بين العلامتين [ ] . وجدير بالذكر هنا أن المترجم رد حوالى (٩٥٪) من النصوص الإنجليزية إلى أصولها العربية مباشرةً ، وهذا جهد يُحسب له . أما بالنسبة لهوامش المؤلف ، فهذه أرجأها المترجم إلى ما بعد كل فصل .

ثمة ملاحظة شكلية أخيرة حول الترجمة . إن المؤلف يُصدّر كتابه بتقدمة موجزة (تمت ترجمتها) وبمجموعة أخرى من الحواشى ، لم يلتفت إليها المترجم ؛ لأن المقصود بها إفادة القارئ الأجنبى (قارئ الإنجليزية) ، أم قارئ العربية فهى غير ذات نفع بالنسبة له ، وهذه على الترتيب هى : «كلمة شكر» و«قائمة المختصرات» و«ملاحظة حول طريقة نقل الحروف العربية إلى مثيلتها الإنجليزية» و«ملاحظة حول نظام التأريخ» و«مسرد» بالمصطلحات مع شرح لها . وبالنسبة لـ «الكشاف» الذى يُذيّل به المؤلف كتابه فلم يلتفت إليه المترجم أيضًا ، لأن تفاصيله تتعارض والنسخة المترجمة ، اللهم إذا تم إعداد كشّاف جديد يتماشى والنسخة الجديدة من الكتاب ، والمترجم فى حلٍّ من هذا . أما قائمة «ثبت المصادر والمراجع» التى تسبق «الكشاف» فهذه بقيت على حالها فى نسختها الأصلية ، كى يفيد ويستزيد منها القارئ إن أراد ، ولكى تكون مرجعًا عامًّا لجميع الهوامش التى وردت فى متن الكتاب .

أما بعد .. فلن أذهب مع من قال : «أيها المترجم . أيها الخائن» ، بل على العكس أقول : «أيها المترجم .. أيها الأمين» ، ذلك لأن الترجمة التى بين أيدينا تكشف عن مترجم شاب توافرت لديه بعض من الشروط الأساسية للترجمة ، على ما لحظ الجاحظ قديمًا . فهو عارف بلغته ، ومتمكّن من اللغة التى يترجم منها ، ومتخصّص فيما يترجم ، بل أزيد وأقول : إنه أيضًا عاشق لما يقوم بترجمته ، ومن ثم دقته الشديدة . وأقول قولى هذا متمنيًا لقارئ العربية الاستمتاع بترجمة الكتاب .

هذا ولله الأمر من قبل ومن بعد .

"وجدت النفس تستروح إلى مطالعة أخبار من تقدم، ومراجعة آثار من خرب رَبْع عمره وتهدم، ومنازعة أحوال من غبر فى الزمان وما ترك للشعراء من متردم، إذا هو فنٌّ لا يمل من إثارة دفاين دفاتره، ولا تبلُ جوانح من ألفه إلا بمواطن مواطره، كم من ناظر اجتنى زهرًا ناضرًا أوراقه، وكم من ماهر اقتنى قمرًا سافرًا لأن المطلع على أخبار من درج، إلى سماء السيادة وعرج، ومناقب من ضاق عليه خناق الشدة إلى أن فتح الله له باب الفرج، يعود كأنه عاصر أوليك، وجلس معهم على نمارق الأسرة، وشكا بينهم على وسايد الأراء، واستجلى أقمار وجوهم إمّا فى هالات الطيالس أو دارات الترايك، وشاهد من أشرارهم شرر الشياطين، وفض له فضل أخيرهم فى ملأ الملايك، وعاطاهم سلافة عصرهم السالف، ورآهم فى معاركهم ينشقون رياحين السيوف ويستظلون القنا الراعف، فكأنما أولئك القوم لداته وأترابه، ومن ساءه منهم أعداؤه ومن سره أحبابه، لكنهم درجوا فى الطليعة من قبله، أتى هو فى الساقة على مهله".

(الصفدى ، الوافى ، ج ١ ، ٤) .

"الرجال ذوو مبادئ الطبيعة فقط هم الأقدر على التأثر بالأشياء التى لها علاقة خاصة بالدين وكذلك بالأشياء الأخرى. فقد يكون شخص – مثلاً – بطبيعته فقط عرضة للتأثر بقصة المسيح عيسى وبالمعاناة التى احتملها وقد يكون أيضًا متأثرًا بأية قصة مأساوية أخرى، ربما يكون أكثر تأثرًا بها من الاهتمام الذى تصور أن الإنسانية وجدته فيها، أجل ، ربما يكون متأثرًا بها دون الإيمان بها، تمامًا مثل من يتأثر بما يقرأه فى حكاية خيالية أو بما يراه ممثلاً على خشبة المسرح. فربما تأثر بوصف حىٍّ بليغ لكثير" من الأشياء السارة التى تستحضر حالة المترفين فى النعيم، وربما حرك خياله وصفٌ رومانسى للسعادة فى أرض الخيال أو ما شابهها ومن ثم فقد تكون لشخص لديه آراء مؤثرة عن أشياء فى الدين، دون أن يتوافر لديه النور الروحانى . فالطبيعة البشرية ربما يكون مكونى ذلك: فالإنسان ربما يعطى آخر رأيًا مؤثرًا عن أشياء مقدسة بمجرد عون عام ، ولكن الله وحده هو القادر على استجلاء تلك الأمور .

(Jonathan Edwards, "A Divine and Supernatural Light," p. 71)

مقدمة

إن كان الشعر ديوان العرب فإن التراجم والسير هى ديوان المسلمين. فالأدب العربى فيما قبل العصر الحديث يحتوى على تراجم لمئات الآلاف من المسلمين (وأحيانًا غير المسلمين) من الجنود والعلماء إلى العشاق والمجانين. ومع اختلاف الأغراض يأتى اختلاف الأشكال التى تتراوح من القوائم البسيطة للأسماء إلى القصص محكمة التفاصيل. فى حالات قليلة، وقبل ذلك بالنسبة للنبى محمد [صلى الله عليه وسلم]، فإن كُتاب التراجم جاهدوا للتغطية المفصلة لحياة الشخصية من الميلاد حتى الوفاة. والأكثر شيوعًا أنهم جمعوا أسماء كل المشاهير. وأحيانًا المشهورات، الذين عاشوا فى مدينة معينة ومارسوا مهنة واحدة، أو الذين وافتهم المنية فى قرن بعينه.[1] والمداخل فى مثل هذه المجموعات غالبًا ما تكون مختصرة جداً. وعلى أية حال، فالمجموعات نفسها كانت كبيرة لدرجة أن المؤرخين كان باستطاعتهم أن يدققوا فيها بحثًا عن معلومات عن القرابة والزواج والتحالفات السياسية والعمل والوضع الاجتماعى ونقل المعرفة فى مجتمعات المسلمين فيما قبل العصر الحديث.[2] ولقد فضل علماء الأدب العربى، من جانبهم، تناول مداخل مفردة تحتوى على أوصاف ونوادر وأبيات من الشعر. وكما حللوا استخدام المؤلفين للمصادر وتتبعوا التغييرات التى طرأت على تقديم الشخصية الواحدة عبر الزمن، وسلطوا الأضواء على أفكار المترجمين عن الحبكة والتشخيص والموضوعات الأخلاقية.[3]

مع التنوع فى شكل ذلك النوع الأدبى، ربما يتساءل المرء إن كان مصطلح الترجمة ينطبق عليه أساسًا. فمن المسلم به، أن مجرد الإشارة إلى قائمة أسماء بعينها على أنها عمل من التراجم أمر فيه مجازفة. كما أنه من غير اللائق أن نفرض تميزًا صارمًا بين القائمة المجردة وتلك المفصلة، أو بين هذه الأخيرة وواحدة أخرى تحولت فيها الملاحظات إلى نوادر. علاوة على أن التراث نفسه كان ينظر إلى مثل كل هذه الأعمال

على أنها مروية. ففى مناقشتهم للتاريخ والتأريخ، وصف الكلاسيكيون المتأخرون الترجمة على أنها نوع عنصره البنائى بل الموضوعى هو ذات الإنسان.[٤] وعمليًا كان ذلك النوع متميزًا عن التاريخ الحولى حيث يؤدى مهامًا مرتبطة به. ومن ثمَّ كان كُتاب التراجم أقل دُنوًا من هذه النقطة، غير أن الدراسة الدقيقة لأعمالهم إنما تكشف عن فهم متميز لمشكلة التقصى التاريخى .

كما هو واضح من ذيوع الأعمال المعنية بطوائف من الناس، فإن كتاب التراجم العرب لم يعتبروا مهمتهم على أنها تكمن أساسًا فى إحياء ذكرى حيوات الأفراد. غير أنهم استخدموا قصص الحياة ليوثقوا ويخلدوا تراث السلطة المبنى على العلم الذى تحمله وترويه، أو تدعيه فقط، طوائف من الأفراد المتخصصين. فمن خلال تسجيل أنشطة أعضائها الفُرادى، سعى كتاب التراجم نحو إثبات مشروعية الموضوع المختار لدى الطائفة، وأيضًا مكان الأشخاص الفرادى فى التراث. وفى البحث عن تفسير للأشكال الأدبية المحضة والأشكال التوثيقية للنوع، يأمل هذا الكتاب أن يبين (من بين أشياء أخرى) أن تأثيراتها الأدبية نشأت ردًا على الحاجة إلى تناولها الأزمات فى تاريخ الطوائف التى أخذ كتاب التراجم على عاتقهم تسجيل حياتها العامة.

من بين كل تقاليد المعرفة التى ناقشتها وفندتها الطوائف لم يقع الخلاف حول شىء مثلما وقع حول حديث النبى [صلى الله عليه وسلم] الذى يقول فيه، حسبما يروى: "إن العلماء ورثة الأنبياء".[٥] وقد صور المشاركون والمراقبون التاريخ الدينى والسياسى لمجتمعات المسلمين فيما قبل العصر الحديث على أنه صراع بين من ادعوا حق توارث هذه المعرفة، وخصصوا كثيرًا من الاهتمام العلمى لتحديد هذا الادعاء. لقد اخترت أربع شخصيات من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وأجريت مسحًا تاريخيًا للنصوص التى تناولت حيواتهم، وذلك لتوضيح كيف طبق كتاب السير والتراجم فكرتهم عن النظام الاجتماعى على تلك الرؤية المشوشة لذلك الظرف التاريخى . كل من هذه الشخصيات الأربع – الخليفة العباسى المأمون، والإمام الشيعى على الرضا، وإمام أهل السنة أحمد بن حنبل والزاهد بشر الحافى ـ ادعى وراثته لمحمد [صلى الله عيله وسلم]، أو قيل عنه ذلك من قبل من كتبوا سيرته. وعلاوة على ذلك فإن ادعاءاتهم الشخصية تراوحت ما بين التطابق التام إلى التناقض الواضح. ولعل أكثر

ما ساعدنا على تحقيق أهدافنا أن كل واحد من الأربعة كان له أيضًا اتصال مهم على الأقل بواحد من الثلاثة الآخرين، ونتيجة لذلك فإن كتاب تراجمهم، اضطروا لمواجهة الادعاءات التى أوردها ممثلو الطوائف الأخرى المنافسة، ولهذا فحيوات الأربعة من واقع النصوص الجمعية تسمح بفحص تقابلى السبل التى تناول كُتاب سيرهم ادعاءاتهم التنافسية للسلطة .

والعصر الذى تألقت فيه الشخصيات الأربعة، وهو النصف الأول من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) الذى كان عصرًا مليئًا بالأحداث الدرامية. شملت الصراع بين المأمون وأقاربه لتأمين الخلافة، وتعيين على الرضا وليا للعهد، ثم محنة [خلق القرآن] . كل هذه الأحداث جعلت لها سمات خاصة متميزة فى تراجم من كتبت عنهم، وهى أيضًا دالة على تيارات أوسع. فيبدو أن المأمون كان يختبر الأفكار الطموحة لسلطة الخلافة. ففشل فى كلتا مبادرتيه الرئيستين وهما: تعيين الرضا وليا لعهده، والمحنة [محنة خلق القرآن] مما مهد الطريق أمام مصالحة نهائية مع المذهب السنى. فالمذهب السنى نفسه اتخذ أولاً هوية عقدية وسياسية متميزة فى تلك الفترة. وقد ظهر أولاً على أنه مجموعة من الأفعال والآراء منسوبة لأهل التقى مثل أحمد بن حنبل، ثم أصبح المذهب الرسمى للخلافة العباسية . أمّا المذهب الشيعى فكان ما يزال فى مرحلة التكوين رغم أن عقائده الأساسية كانت قد تبلورت بالفعل، كما أن الفهم اللاحق لدور الإمام فى التاريخ استقى الكثير من تجارب أئمة القرن الثالث الهجرى، بمن فيهم الرضا. بينما ظهر الزهد فى البداية ـ غالبًا ـ متزامنًا (فى بغداد على الأخص) مع المذهب السنى، على أنه طريقة متميزة للتقوى، فشكّل الإطار لظهور التعاليم الصوفية الجديدة، وهى مذهب التصوف. إن دراسة ممثلى التراث الأربعة الرئيسيين لوراثة النبى، تسمح برؤية شاملة للصراعات والتصالحات التى شكلت فيما بعد الاعتقاد والعمل به كما أنها تشيد بجهد كتاب التراجم والسير الذين تحتوى رواياتهم حول أبطالهم على معظم المعلومات التى كان من الممكن أن نحصل عليها عن ذلك العصر، المؤسس الحقيقى للحضارة الإسلامية .

هوامش المقدمة

(١) للمزيد عن مصطلح النوع genre يمكن إلقاء نظرة على – إبراهيم حفصى "Recherehes"
. (cf. Robinson, "Al Mu'afa")

- Gib, "Islamic Biographical literature"

- Van Grunebaun, Medieval Islam, 271-81

– طريف خالدى ، Islamic Biographical Dictionaries

- Auchterlonie, Arabic Biographical Dictioneries

– طريف خالدى ، Arabic Biographical thought, 184, 204-10

- Roded, Women

(٢) مثلاً :

- Cohen, "Economic Background"

- Bulliet, Patricians,

- Crone, Slaves

- Shatzmiller, Labour

- Melehert, Formation .

- Humpherys, Islamic History, 187-92

(٣) مثلاً عمل : Fahnrich and Leder - وأيضًا : Maltin Duglas, "Controrersy" ويوسف
رجب «السيدة نفسية» وأيضًا كتاب van Ess «ابن الراوندى» وكذلك :

- Eisen, Fakram und Fiktan

- Homerin, Arab Poet

- Spellberg, Polities

(٤) الصفدى ، الوافى بالوفيات 126 : ٤٢ ، السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، ٤ طريف خالدى ،
Arabic Historical thought, 56

(٥) «أن العلماء ورثة الأنبياء» Wensinck Conconrdance, IV : 321

الفصل الأول

تطور النوع

أندرو : أريد أن أعود إلى أبناء جيلك، أريد أن أعرف عن سيرة حياتك بوصفك شيخًا للقبيلة .

الشيخ خلف : عنى أنا؟ عن حياتى ؟

أندرو : أجل .

الشيخ خلف : لا بأس، فى بادئ الأمر كانت قبيلة عباد ، وكان شيخها حينذاك قايد بن خطلان شيخ شيوخ قبيلة عباد . [١]

أندرو شرايوك

Andrew Shryock

من كتاب «القومية وخيال الأنساب»

الأخبار والحديث والسيرة :

حتى وقت قريب كان البحث العلمى (جريًا على نهج أتولوث Otto loth) يميل إلى افتراض أن السير والتراجم العربية الكلاسيكية نشأت من الارتباط بدراسة الحديث النبوى ورواته[٢]، ولقد شرع علماء المسلمين ـ كما وصلنا ـ فى جمع المعلومات عن ثقة الرواة، فامتدت تحقيقاتهم إلى «الطوائف الأخرى، من علماء الشرع والأطباء وأعلام الصوفية..» لتبيان «إن تاريخ المجتمع الإسلامى إنما يتمثل فى الرواية المتصلة للحقيقة والثقافة الإسلامية الرفيعة».[٣]

وهذا الفهم دقيق فى بعض الجوانب : لا سيما أن التراجم العربية القديمة تؤكد، دون شك، فكرة الرواية Transmission، كما أن بعضًا من السير المبكرة تذكر بالفعل عددًا من رواة الحديث . غير أن هذا النوع نفسه لم يتأصل بين علماء الحديث . ولما كان الأمر كذلك فإننا نتوقع أن المصنفات الأولى كانت تتكون على سبيل الحصر من مداخل عن الرواة، ولكن مجموعات تراجم الشعراء والمغنين والقراء والقضاة كانت على الأقل قديمة قدم تراجم علماء الحديث، وكان ويلى هيفننج Willi Heffening أول من لحظ ذلك[٤]، بل إنها كانت أقدم من مغازى النبى [صلى الله عليه وسلم] وسيرته، التى أحرزت أهمية كبرى قبل ظهور تراجم [علماء] الحديث.

هذا التنوع المبكر يحظى بقبولٍ أكبر إذا سلّمنا بأن التراجم نشأت بين هؤلاء القصاصين والرواة وعلماء الجرح الذين سمّاهم ابن النديم (ت ٣٨٨ هـ/ ٩٩٨م) الإخباريين والنسابين وأصحاب السير والأحداث[٥]، هؤلاء الأشخاص أو من يُسمون الإخباريين، على نحو أدق، بلغوا حظًا كبيرًا من الشهرة فى بلاط الخليفة معاوية ابن أبى سفيان (حكم من ٤١ ـ ٦٠هـ/ ٦٦١ ـ ٦٨١م) [٦]، فتعمقوا فى علوم الجاهلية والشعر والأنساب القبلية كما كان بعضهم حجة فى سيرة النبى وعصره ، حيث أصبحوا الأساس الذى قام عليه صحيح الحديث والسيرة . وأعمال الإخباريين المبكرة ـ حين توجد على أية حال ـ [٧] فإنها توجد فقط فى الاستشهادات المتأخرة، غير أنه من الممكن إعادة تشكيل الطرق التى أوضحوا من خلالها اتجاهات التأريخ العربى المبكر، بما فى ذلك التراجم، وكيف كانوا يسلكونها . فكثير من المعلومات التى جمعها الإخباريون تتكون من – أو تشتمل على – قائمة أسماء غالبًا فى شكل أنساب . وفى الواقع يكاد الاستشهاد بالأنساب يصبح شيئًا مستحيلاً، لأن الأسماء العربية احتوت على سلسلة من الكنى (مثل ابن فلان وبنت فلان) ترجع لعدد من الأجيال، ونتج عن ذلك أن كل اسم بصورة خاصة يحتوى على تاريخ الأسرة، ويستخدم على أنه نواة للتراجم الجماعية، فعند ذكرهم شخص بعينه كان الأخباريون الأوائل يتوقفون طويلاً ليعلقوا على أسلافه المذكورين فى نسبه . فيبدأون من شجرة الأسرة ثم يحكون قصة مختصرة عن بعض أو كل الشخصيات التى فى القائمة، كما فعل الشيخ خلف فى مقابلته مع أندرو شرايوك Andrew Shryock [٨] . سند وفائدة هذا العمل، فى الماضى والحاضر،

أنه يستخدم للقصص والشعر التى تعضد الادعاءات القبلية فى أمجاد الماضى وحقوق الحاضر . فإن لم يكن المحاور يعرف سمعة أسلاف المرء فالقائمة الجرداء لا تكون نسبًا مؤثرًا . هذا النوع الأخير - وربما المبكر جدا - من التراجم والسير العربية يبدو أنه تكون من نسب تصحبه قصة . وقد لحظ فيرنر كاسكل Werner Caskel، ومن قبله جولدتسيهر ، الارتباط الوثيق بين النسب والقص فى الأدب العربى فى مرحلة ما قبل العصر الحديث(٩). ومنذ عهد قريب جدا، أثبت شرايوك الاعتماد المتبادل للشكلين معًا فى التواريخ الشفوية لبدو الأردن(١٠). ومن المنطقى أن تظهر القوائم الصريحة عندما يرفض الراوى أن يتحدث لصالح قبيلة أو أخرى، وقد وجد شرايوك أن التواريخ القبلية فى الأردن (وهى النسب والقص) تتحدى تمامًا ادعاءات العشائر والقبائل المجاورة. وكان علماء القبيلة (كما يسميهم من أخبروه) معارضين لسرد تاريخهم خوفًا من إثارة رد الفعل العدائى من المنافسين المجاورين. وبعد جلسة قصيرة جدا مع عالم القبيلة، يذكر شرايوك أنه نجح فقط فى تسجيل سلسلة من النسب المجرد : فالمكوِّن القصصى «قد تداعى تحت وطأة جهد المشاركين فى التفاوض على رواية مقبولة»(١١). وفى كثير من الحالات، وقد تكون القوائم التى نعثر عليها فى المصادر العربية المبكرة من تأليف الإخباريين الذين عملوا لفترة طويلة بعد أن هدأت، أو نُسيت، النزاعات الخاصة. فى حالات أخرى قد تكون القوائم نتاجًا لتاريخ مكتوب حاول جاهدًا تأكيد حياده .

وإلى جانب احتواء المصادر المبكرة على الأنساب فهى تحتوى أيضًا على أسماء أشخاص ينسب لهم أعمال خاصة أو أفعال فريدة أو صفات تميزهم . بيد أن بعض هذه الأسماء يعود إلى العصر الجاهلى : لمشاهير القبيلة مثل الحكماء وقصاصى الأثر بل والعدّاءين» (١٢). وما لحظ ليدر leder، فإن هذه التسميات «تعبر عن الوحدات الاجتماعية المنغلقة والفاعلة بصورة مستقلة» (١٣). وفى العصر الإسلامى طبق الإخباريون مبدأً مشابهًا للتصنيف على مجال أوسع من الأشخاص. فهؤلاء الأشخاص منهم الأنبياء والخلفاء والتابعون والقضاة وعلماء الحديث وقراء القرآن ورواة الشعر والنوادر والمعلمون والمتهاجرون والناس الذين كانوا أول من فعل شيئًا معينًا، وأهل العاهات من الجَذْمى والعُرج وأصحاب الأمراض الأخرى (١٤). لأن المعنيين فى التسميات الثانوية : يرد ذكرهم أساسًا بأية طريقة أخرى، ومن ثم فإن المؤلفين

أضافوا أخباراً خاصة مثل تلك الملحقة بالأنساب [١٥]. ومرة أخرى فإن قوائم الأسماء [التسميات] الواضحة ممكنة من الناحية النظرية ، ومفهومة أحياناً، ومع ذلك فغالباً ما نجد القص، أو على الأقل الوصف، الذى يُلحق ببعض أو كل الموضوعات القائمة .

وكما يشير علم الأنساب وتشير الأسماء، فإن المترجمين العرب الأوائل (أى الإخباريين) لم يحصروا أنفسهم فى دائرة جمع المعلومات عن علماء الحديث، ولعل هذا الرأى يؤكده اكتشاف هيفننج لأعمال مبكرة عن الشعراء والمغنين وأمثالهم. غير أن أقدم مجموعة وصلت إلينا، وهى الطبقات الكبرى، تبدو كما لو كانت فهرساً لرواة الحديث، ألفها الواقدى (ت ٢٠٧هـ/٨٢٢م) وابن سعد (ت ٢٣٠هـ/٨٤٥م)، وهذه احتوت على مداخل لفترة شديدة التفاوت عن مسلمى الأجيال الستة الأولى. كما تُقدّم فى كثير من الأحوال تقييماً لمصداقية أصحابها بوصفهم رواة، وعلى أية حال ، تحتوى الطبقات على أحداث كثيرة لا تؤثر إلا قليلاً فى مصداقيتها، مثلما تحتوى السيرة الأساسية للنبى . وبالتأكيد فإن هذا النوع أقدم من تراجم الحديث، وتنسب المغازى الأولى لابن إسحاق الذى توفى عام ١٥٠هـ/٧٦٧م. ويبدو لنا من الوهلة الأولى أن مؤلفى الطبقات اقتبسوا السيرة بالإضافة إلى شكل قوائم [التسميات] من الإخباريين، كما يبدو لنا أيضاً عند التدقيق المتأنى فى الأمر أن الواقدى وابن سعد كانا إخباريين . أمّا ضبط تراجم الحديث، وقد كان متأثراً بلا شك بنموذج الطبقات حيث ظهر بعد ذلك فى ظل ظروف مختلفة .

وكيما نبرر هذا التقييم، لابد أن ننظر بإمعان فى الظروف التى ظهرت فيها دراسات الحديث بوصفه علماً متميزاً، عن مجموعة الأخبار. ففى العصر الأموى أصبح الحديث - وهو الأخبار المروية عن النبى - سُدة هذه النصوص ولحُمتها. ولعلنا نجد أن كثيراً من الإخباريين الذين نشطوا فى المدينة ودمشق فى بداية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) قد اكتسبوا خبرة فى الموضوعات التى تضمنت - دون تمييز واضح - مجموعة ذات قداسة من النصوص هى "الحديث". فمثلاً الإخبارىّ الدمشقى محمد ابن مسلم الزهرى (ت عام ١٢٤هـ/٧٤١م) ينسب له العلم بمغازى النبى، وتاريخ ما بعد النبى وكذلك "الحديث" [١٦]. وفحوى هذا التصريح توحى «بأن معاصريه قد اضطروا

حينذاك إلى دعم ومساندة أى تصنيف دقيق للموضوعات المتصلة بالسيرة. [17] وكان الزهرى، كما رُوِىَ، أول من استخدم الإسناد لغربلة وتحقيق الحديث الصحيح . ويرى جاينبول Juynboll أن الغربلة المنظمة للثقات بدأت فى ذلك الوقت (حوالى ١٣٠هـ/٧٤٧م، مع شعبة بن الحجاج) . ومع ذلك فإنه وضع مصنفًا مبوبًا فى الحديث وبعده جاء أول جامعين لكتب الإسناد (كتب من الأحاديث رتبها الرواة) وكلاهما توفى فى عام ٢٢٨هـ/٨٤٧م)[18].

وقد أثبتت جوزيف شاخت، فيما يبدو، الظهور البطىء والمفاجئ لصحيح الحديث. كما لحظ أن القاضى العراقى أبا يوسف (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) كان يستشهد إجمالاً بأحداث تاريخية على قضايا فقهية مهمّة دون إسناد، فى الوقت الذى كان فيه معاصره الأصغر، الشافعى (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م) يفرق بين السيرة النبوية والحديث النبوى ؛ لأن الأخير فقط هو الذى احتوى على إسنادٍ أفضل [19]. ومعنى ذلك أن التمييز الدقيق بين الحديث والأنواع الأخرى من التاريخ، وأقصد بها السيرة والمغازى والأخبار، جاء متأخراً ولكنه رسخ أقدامه – فى هذه الحالة على الأقل – خلال جيل واحد .

التركيز الجديد على «الحديث» بوصفه نوعًا متميزًا، وعلى الإسناد بوصفه مصاحبًا للقص التاريخى يستبعد الإخباريين استبعاداً تاما . ويُروى عن عوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/ ٧٦٤ ـ ٧٦٥م أو ١٥٨هـ/ ٧٧٤ ـ ٧٧٥م) أنه [20] قال : «تركت الحديث بغضًا منى للإسناد»(*). حتى منتصف القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) عندما هجر الإخباريون الحديث، أصر العلماء على اتهامهم (أى الإخباريين) فالبخارى ويحيى بن معين مثلاً قالا إن عدى بن الهيثم كان كذابًا، والدارقطنى وَسَمَ ابن الكلبى بأنه راوية متروك [21]. فى بعض الحالات لام النقاد الإخباريين على تجاهل صحيح الحديث، وفى بعضها الآخر استنكروا فشلهم فى تطبيق معايير الحديث على سيرة النبى وعلى القصص التاريخية الأخرى . وعلى أية حال من الواضح أن علماء الحديث كانوا وافدين جدداً وتطلب معرفة نواتهم المهنية إدانة التراث الإخبارى الأقدم[22].

(*) معجم الأدباء . ج ٥ : ١٢٣٥ . تحقيق إحسان عباس .

والأكثر خطأ بالنسبة لنا، غير أن رجال الحديث صبوا انتقادهم أيضًا على إخباريّ الأجيال السابقة، فابن إسحاق (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، مثلاً، اعتبره معاصره الزهرى ثقة، ولكن بعد قرن من ذلك انتقده أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) "لتركه أشياء وتغييرها" فى سرده لمغازى النبى[٢٣].

وبصورة مماثلة ما يسمى بحديث أبى مخنف (ت ١٥٧هـ/٧٧٤م) فقد أعلن يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ/٨٤٧م) بأنه «باطل» . نموذج الإدانة المتكرر خلق انطباعًا خاطئًا فحواه أن الإخباريين الأوائل كانوا علماء حديث غير مبرأين، وفى الحقيقة فإن ما يمكن وصفه بأنه «حديث» وُجِدَ بوصفه منهاجًا منضبطًا فى تلك الفترة المبكرة .

ومع ذلك فمن المفارقات أن تشكيل معايير الحديث الدقيقة ترك سيرة النبى بخاصة والأنواع التاريخية وتلك المعنية بالسيرة فى أيدى الإخباريين. وفى بداية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) استظهر علماء الحديث نصوصهم طبقًا للمؤلفات المرتبة من قبل الراوى أو المرتبة حسب الموضوع [٢٥] . (ومهما يكن) فإن علم الحديث استفاد من السرد المتتالى لسيرة النبى [صلى الله عليه وسلم] . ومن المسلم به، أن الحديث المعلوم ظل مطابقًا بصورة أساسية للحدث فى السيرة: فكلاهما تكون من قائمة من الرواة جمعت وصف شاهد العيان الأول، وتلك كانت - فى أغلب الأحيان - روايات متعددة، وإذن كل أحداث «الحديث» كانت تُرتب حينذاك عن طريق الراوى أو حسب الموضوع (مثل الصلاة والمواريث والعقود.. إلخ) بينما بقيت الأحداث فى السيرة مجموعة متعاقبة من القصص [٢٦]. ومع تداخل الحدود المكانية تلك، استطاع الإخباريون أن يكتبوا عددًا من السير النبوية دون ان يصطدموا بعلماء الحديث [٢٧]. وهكذا فإن الواقدى (ت ٢٠٧هـ/٨٢٢م) أُطلق عليه أنه «عالم بالمغازى والسير واختلاف الناس فى الحديث والفقه والأحكام والأخبار (*)» وليس مستغربًا، «أن عددًا من علماء الحديث اعتبروه ضعيفًا» فهو رد فعل نموذجي ـ كما رأينا ـ لمثل هذه التجربة الواسعة.

(*) الفهرست ، ابن النديم ، ج ١ : ٣٣ .

ولكن حتى هؤلاء الذين عجموا معرفته للحديث كانوا يأملون أن ينكروا مرجعيته فى المجالات الأخرى «بقدر ما هو متصل بأخبار الناس والسير والقضاء والعلوم الأخرى، يكون مرجعية ثقة بالإجماع»(*) (٢٨) وبصورة مشابهة فإن الناسخ والتابع ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/٨٤٥م) عُرف بأنه «كان ثقة مستوراً عالمًا بأخبار الصحابة والتابعين (*)» وهو ليس بعالم حديث(٢٩). ومن المسلم به أن الطبقات التى كتبها الرجلان مسندة بصورة جيدة، وهذا يدل على أن ابن سعد، على الأقل، كان قد برع فى كتابة الصحف الموثقة لعلماء الحديث. ومع ذلك،فإن الكتاب كما اكتشف جاينبول Juynboll ، لايحتوى إلا "بالكاد على مواد يمكن أن تصنف تحت «الحديث»، حتى فى تراجم الصحابة الذين يتوقع المرء أن يجدها فى مداخلهم"،(٣٠) وهكذا يرسم مضمون الطبقات المدى الذى وصلت إليه التراجم المبكرة، حتى [سير] النبى، وهى من عمل الإخباريين وليست خاصة بعلماء الحديث .

كما يدل مضمون الطبقات على أن الإخباريين افترضوا الثقة فى سيرة النبى كما افترضوها أيضًا فى حياة الصحابة والتابعين . والسبب واضح: فى البداية على الأقل فإن تأليف سيرة نبوية تطلّب خبرة بالأنساب فى الجاهلية وتاريخها، تلك المجالات التى ظلت لفترة طويلة الفرع المعترف به من قبل الإخباريين. وفى عصور متأخرة لم يظهر التماثل اللصيق لمضمون السيرة فى كتب علماء الحديث، وإنما ظهر فقط فى أعمال الإخباريين، خاصة على المدائنى (ت ٢٢٥هـ/ ٨٣٩ ـ ٨٤٠م) وهو بلا شك إخبارىّ: تتناول أعماله تاريخ قريش والفتوحات والخلفاء والشعراء، ومثل هذه الموضوعات غير ذات الأهمية كحفلات الزفاف وصك العملة أو من اشتهر بمجونه. (٣١) وينسب له أيضاً سبع وعشرون عملاً عن النبى تغطى وصفه الحسى وعظاته ورسائله وأعدائه وحملاته العسكرية ووفوده التى أرسلها للقبائل... إلخ . وهكذا فإن موضوع الأعمال المتأخرة تتناسب مع التقنيات الأولى لمعرفة سيرة النبى (وهى لابن هشام وابن سعد)، وتشمل هذه الموضوعات التاريخ الجاهلى لبلاد العرب وبعثة النبى والتصدى للإسلام والهجرة للمدينة ومفاوضات محمد [صلى الله عليه وسلم] وحملاته العسكرية .

(*) المصدر السابق ، ١٧٤ .

ولذلك نشأت التراجم بين الإخباريين، وليس بين صفوة علماء الحديث، فأصبحوا بوضوح فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) كُتابًا لكتب. ومع بداية القرن الثالث الهجرى - وليس قبله - اهتم العلماء على وجه الخصوص بالحديث وبدأوا يدينون الإخباريين، بمن فيهم الأجيال الأقدم، لفشلهم فى دعم القواعد التى ظهرت حديثًا لرواية الحديث . وفى نفس الوقت فإنهم أنكروا على معاصريهم من الإخباريين الحق فى تأليف السير، بما فيها سيرة النبى . هذا الخلْق ظهر لينجح جزئيا ؛ لأن كثيراً من الإخباريين اكتسبوا كفاءة ومقدرة، فى الصحف الموثقة للحديث .

الترجمة الجماعية والتخصص المهنى :

أصبح تاريخ الأخبار بعد عام (٢٠٠هـ تقريبًا/ ٨٠٠م) هو تاريخ المجالات المنتشرة للتخصص الذى انبثق منها، وهذه المجالات لا تشمل فقط «الحديث» النبوى ولكن تشمل أيضًا فروع الأدب المختلفة (علوم لغوية وأدبية) والتاريخ. طوّر كثير من تلك الفروع تراث الترجمة الخاص به، وما كان مشتركًا بين التراث كله هو فكرة الانحطاط، والذى أصبح الآن مفهومًا فهمًا مجازيا أكثر منه فهمًا حرفيا، وفحص كتب التراجم الأولى سواء أكان من قِبل الإخباريين أم من قبل علماء الحديث عضد عنصراً واحداً من حجج ألبرت حورانى بأن كُتاب التراجم والسير استهدفوا تأسيس «رواية متصلة» . ومع ذلك فإن هذه الرواية لم تكن متصلة فى «الحقيقة» كما يفترض البرت حورانى. وبالتحديد إنها كانت متصلة بالمعرفة، التى هى خاصية من خصائص الشعراء والمغنين وأيضًا رواة الحديث. وكما رأينا فإن رجال الحديث أصروا على تقييم الرواة (أو بدلاً من ذلك) تقييم الروايات نفسها التى رووها. وأيضًا فإن كتاب تراجم المغنين والشعراء والنحويين شعروا بالحاجة إلى تأليف فهارس للخبراء فى فروع خاصة من المعرفة. وأوضح كُتّاب تراجم الأدب، فى مقدمات دفاعية ألحقوها بأعمالهم، ما كان تلميحًا فى تراجم وسير [رجال] الحديث ، خاصةً فكرة أن الشرعية المهنية انبثقت منها الرواية الموثقة للمعرفة.

أعمال الرجال وتراجم علماء الحديث :

لعل باكورة التراث السيرى لاسيما الخاص بدراسات الحديث يتمثل فى «ديوان الرجال» ، وهذا يتكون من قائمة من الأشخاص ترد أسماؤهم بوصفهم ثقات فى نقل الروايات [٣٢]. وأحد أقدم الأمثلة الباقية يدعم رأى هيفننج فى أن النوع يمثل تطبيقًا خاصا لتقنيات التأليف المستخدمة حينذاك بين الإخباريين. فهذه طبقات خليفة ابن خياط (ت عام ٢٤٠هـ/ ٨٥٤ ـ ٨٨٥م) التى يجمع فيها الرواة عن طريق الجيل والقبيلة وأماكن الإقامة. وألّف أيضًا تاريخًا تسجيليا، ومع ذلك فهو ربما كان إخباريًا لتلك الأنواع. وعلى كلٍ فلا تاريخه ولا طبقاته تحوى أخبارًا كثيرة. والمعلومات الأكثر أهمية فى الطبقات تخدم أهداف الحديث ـ أى أين ومتى كان الراوى نشطًا ـ لابد أن يشار إليها من خلال مكانة الراوى بين طبقات جيله وقبيلته وإقليمه .

كان كتاب «العلل ومعرفة الرجال» الذى ينسب لأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٨٥ م) هو الأكثر تفصيلاً، ومع ذلك يبدى جامعوه قليلاً من الاطلاع على التقنيات الأساسية المستخدمة بين الإخباريين: فتعليقات الإمام على الرواة والنصوص وضعت فى الترتيب حسبما اتفق ، كما تصادف أن نوقشت فى أثناء حلقات الحديث . والعمل المعاصر الآخر، كان "تاريخ البخارى الكبير" (توفى البخارى عام ٢٥٦هـ/ ٨٦٥م) وفيه أخذ البخارى أسماء الرواة على أنها وحدة تنظيمية ثم وصفها فى قوائم على حسب حروف المعجم لسهولة الرجوع إليها . ومداخل البخارى هى مختصرات ثابتة، يذكر فيها فقط أساتذة الشخص وتلاميذه، مثلاً: «إسماعيل بن سعد بن رومانا اليمنى، سمع عن ابن عمر؛ روى عنه يوسف بن عبدالصمد». [٣٣] أجزاء من «نقد الرجال» المنسوب للعجلى (*) al-Igli (ت عام ٢٦١هـ/٨٧٥م) هى فى المتناول إلى حد ما: يقول كان أحد الرواة «فظًا وسيء الخلق، لكنه كان يعرف السنّة» [٣٤]. كما تشير هذه الأمثلة، فإن نقاد الرجال كان لديهم قليل من الاهتمام بالأخبار فى حد ذاتها. وكانت تعليقاتهم إسنادًا أكثر منها قصًا، وغالبًا ما تتكئ على مصداقية الشخص راويًا. هذا لا يعنى أن التراث لم يستطع أن ينمو ، وإنما الأمر على النقيض من ذلك، فالطبيعة الصعبة لنقد «الحديث» انتجت مزيجًا من الأحكام ـ مع أو ضد ـ اضطروا لإلحاقها بالمداخل عن أفراد الرواة.

(*) لم أتمكن من ضبط هذا الاسم فى المصادر التى رجعت إليها . (المترجم)

وأخيراً فإن هذه الطريقة بلغت الذروة في المؤلفات الضخمة للذهبي (ت عام ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) وابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/١٤٤٩م). وعلى أية حال فهي تنتج تراجم قصصية تشتمل على نوادر من النوع الذي في طبقات ابن سعد، حتى المداخل الطويلة في كتب الرجال المتأخرة دعمت التقييم الموجز (وإن لم يكن كثيراً منها) في السياق السردي الطويل .

ومع ظهور المذاهب المتميزة للفقه أصبحت المعاجم مخصصة لاتباعها الذين كانوا غالبًا رواة «كما كانوا قضاة» (٣٥). هذه المؤلفات - على العكس من كتب الرجال - لم تكن مهتمة بالتخلص من الرواة غير الثقاة، وفوق ذلك فإن المؤلفين كانوا يهدفون إلى إثبات الإسهامات المتميزة لمذاهبهم. إلى حد أن مثل ذلك المشروع استلزم مدح الأتباع ونقد المنافسين، وجمع بعض المترجمين حكايات ونوادر بنفس الحماس الكبير عند أي إخباري (بالنسبة للتراث الحنبلي ، انظر الفصل الرابع) . وعلى كل حال فإن آخرين ما يزالون مهتمين فقط برواية الحديث، وليس بالحديث بشكل عام، ولكن بتسلسل الأساتذة الذين كانوا جزءًا منها. ومن ثم كانت أعمالهم تتكون من قوائم أسماء مزودة بالحد الأدنى من المعلومات الأساسية مثل تاريخ الوفاة والأساتذة والتلاميذ .

في دراسة عن تلك المجموعات، أشار رودولف سيلهاين Rudolf Selhein (جريًا على رأي إبراهيم مذكور) أن إيجاز المدخل يؤدي إلى إرباك المؤلفين والحط من قدرهم (٣٦). ولكن هذا الكلام الدقيق الذي تم رصده ينطبق فحسب على السيرة الذاتية (كما يحدث، فهو ليس صحيحًا أيضًا) وقد ناقشتُ كثيراً في أن المداخل الطويلة عن علماء الحديث نحتاجها فقط عندما تُناقش عضويتهم في الجماعة أي في كتب الرجال. ومن ناحية أخرى فإن قوائم أساتذة الشخص هي توثيق للنسب المجازي رجوعًا للنبي. بدلاً من الأبوة، فإن العلاقة المناسبة تكون على حد سواء وحدة متتابعة من السماع والرواية، هذا القص الضمني المتتالي إلى النبي، وليس خصائص أي من الرجال الواردة أسماؤهم في القائمة، يقدم أفضل محاجة في ثقة المرء في رواية الحديث. ومع ذلك فالسلسلة المتصلة للمداخل شبه الغامضة لم تفشل في أن تُدخل في حسابها الشخصية الفردية. بل أكثر من ذلك أنها نجحت في استبعادها .

المغنـون :

ثمة مثال شديد الوضوح على توكيد الذات العامة يأتى من الجاحظ (ت٢٥٠هـ/ ٧٧٦ ـ ٨٦٨م) فى رسالته عن المغنين حيث يقول : «ثم أنّا وجدنا الفلاسفة المتقدمين فى الحكمة، المحيطين بالأمور معرفةً، ذكروا أنّ أصول الآداب التى منها يتفرع العلم لذوى الألباب أربعة : فمنها النجوم وبروجها، وحسابها الذى يعرف به الأوقات والأزمنة، وعليها مزاج الطبائع وأيام السنة. ومنها الهندسة وما اتصل بها من المساحة والوزن والتقدير، وما أشبه ذلك .

ومنها الكيمياء والطب اللذان بهما صلاح المعاش وقوام الأبدان، وعلاج الأسقام وما يتشعب من ذلك، ومنها اللحون ومعرفة أجزائها وقَسْمها، ومقاطعها ومخارجها ووزنها حتى يستوى على الإيقاع ويدخل فى الوتر وغير ذلك مما اقتصرنا من ذكره على أسمائه وجمله ، اجتنابًا للطويل، و توخيًا للاختصار. وقصدنا للأمر الذى إليه انتهينا، وإياه أردنا والله الموفق والمستعان. ولم يزل أهل كل علم فيما خلا من الأزمنة يركبون مناهجه، ويسلكون طريقه، ويعرفون غامضه، ويستهلون سبيل المعرفة بدلائله، خلا الغناء، فإنهم لم يكونوا عرفوا علله وأسبابه ووزنه وتصاريفه، وكان علمهم به على الهاجس وعلى ما يسمعون من الفارسية والهندية، إلى أن نظر الخليل البصرى فى الشعر ووزنه، ومخارج ألفاظه، وميز ما قالت العرب منه، وجمعه وألفه، ووضع فيه الكتاب الذى سماه العروض، وذلك أنه عرض جميع ما رُوى من الشعر وما كان به عالمًا، على الأصول التى رسمها، والعلل التى بينها، فلم يجد أحداً من العرب خرج منها، ولا قصد دونها. فلما أحكم وبلغ منه ما بلغ، أخذ فى تفسير النغم واللحون، فاستدرك منه شيئًا، ورسم له رسمًا احتذى عليه من خلفه، واستتمه من عُين به. وكان إسحاق بن إبراهيم الموصلى أول من حذا حذوه، وامتثل هديه، واجتمعت له فى ذلك آلات لن تجتمع للخليل بن أحمد قبله منها معرفته بالغناء، وكثرة استماعه إياه وعلمه بحسنه من قبيحه، وصحيحه من سقيمه»(*) (٢٨). منذ ذلك الحين كان لكل دهر دولة للمغنين

(*) رسائل الجاحظ .

يحملون الغناء عنهم ويطارحون به فتيان زمانهم، وجوارى عصرهم. وقد استفادوا من سابقيهم، ذلك إلى جانب مهارتهم الموسيقية فإنهم أدخلوا تحسينات مختلفة على الأسلوب، ولسوء الحظ فإن المترجمين لم يكتبوا شيئًا عن المغنين المشهورين فى زمن الجاحظ، ولينصف معاصريه منهم، فإنه ألف رسالة عنهم . يقول الجاحظ : «وخُصصنا فى أيامنا وزماننا بفتية أشراف، وخُلان نُظاف، انتظم لهم من آلات الفتوة وأسباب المروءة ما كان محجوبًا عن غيرهم، معدومًا من سواهم فحملنى الكلف والمودة لهم والسرور بتخليد فخرهم وتشييد ذكرهم والحرص على تقويم أود ذوى الأود منهم حتى يلحق بأهل المال فى صناعته، والفضل فى معرفته على تحيز طبقة منهم، وتسميه أهل كل طبقة بأوصافهم وآلاتهم وأدواتهم، والمذاهب التى نسبوا إليها أنفسهم، واحتملهم إخوانهم عليها. وخلطنا جدا بهزل ومزجنا تقريعًا بتعريض، ولم نرد بأحد ممن سمينا سوءًا، ولا تعمدنا نقدًا ولا تجاوزنا حدا»(*)(٣٩).

لم تبقَ التراجم، ولذلك فالجزء الثانى من مشروع الجاحظ - وهو قصص حياة الأفراد داخل القصص الرئيسية لطبقات المغنين - لم يدرس بعد. ومع ذلك فمقدمته تزودنا بمثال كامل ومبكر نسبيا للقصص السببية، بمعنى أن سرد المترجم يخبرنا بإجازة طبقة الأشخاص ووضع الأساس لعرض مزايا النماذج الفردية داخل الطبقة.

الشعراء :

لقد اهتم الإخباريون الأوائل اهتمامًا خاصا بالشعر، الذى مثله مثل الموسيقى والغناء ما لبث أن وجد المدافعين عنه(٤٠). والأرجح أن الرؤية الإسلامية للشعر والشعراء كانت عدائية. ورغم إن الشعر انتعش مع ظهور الإسلام، فإنه بحكم الظروف تخلى عن دعواه بالإلهام فوق الطبيعى (٤١). وليس بمستغرب أن المترجمين الأوائل للشعراء لم يوردوا أسبابًا أو علل لمن ترجموا لهم. وبدلاً من ذلك، تجادلوا حول أهمية كون المرء قادراً على تمييز الشعر الجيد، فالهواة فقط لا يأملوا فعل ذلك. فى التراجم

(*) رسائل الجاحظ .

المبكرة جدا عن الشعراء، يشكو ابن سلام الجمحى (ت٢٣٢هـ/٨٤٦م) من تدنى المعايير، «وفى الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه، ولا حجة فى عربية، ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج، ولا مثل يضرب ولا مديح رائع، ولا هجاء مقذع، ولا فخر معجب، ولا نسب مستظرف، وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد – إذا أجمع أهل العالم والرواية الصحيحة على إبطال شىء منه - أن يقبل من صحيفة، ولا يروى عن صُحَفى (*) (٤٢). وفى رده على الرجل الذى أعلن أنه استحسن قصيدة كاملة دون أن يسأل خبيراً، أجاب ابن سلام الجمحى "قال قائل لخلف : إذا سمعتُ أنا الشعر استحسنه فما أبالى ما قلت أنت فيه وأصحابك، قال: إذا أخذت درهماً فاستحسنته، فقال لك الصراف: إنه ردىء ، فهل ينفعك استحسانك إياه؟" (٤٣) . كان ذلك التوجه يوازى (وإن لم ينبع بالضرورة) ما كان لدى علماء الحديث، فالقدم والأصالة كانتا تمنحان النص مصداقية، حتى وإن صمد المتن بمميزاته دون موافقة الخبراء.

ومثلما حدث فى دراسات «الحديث» فإن الحاجة للأصالة تطلبت من التراجم أن تقتحم تأسيس الأسماء والأعمال الأشد ثقة،، يقول ابن سلام الجمحى إنه : «ذَكَرْنا العرب وأشعارها والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها... فاقتصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم، ولا يستغنى عن علمه ناظر فى أمر العرب، فبدأنا بالشعر. ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين الذين كانوا فى الجاهلية فأدركوا الإسلام فنزلناهم منازلهم، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة وما قال فيه العلماء،...»(*)(٤٤). والنتيجة هى «عشر طبقات، أربعة رهط فى كل طبقة متكافئين معتدلين»(*)(٤٥). عكس ابن سعد وخليفة بن خياط، فإن ابن سلام الجمحى، يبنى طبقاته على التميز وليس على الجغرافيا أو العصر. التميز، بدوره، يعتمد على معيارين اثنين هما الأصالة والجودة. كانت بعض القصائد أكثر أصالة من غيرها وكذلك بعض الشعراء أو أن القدماء كانوا أكثر أصالة من المحدثين، وقاطنى البوادى أكثر أصالة من قاطنى الحضر. وعلاوة على ذلك كان داخل كل طبقة بعض من

(*) طبقات فحول الشعراء ، ابن سلام الجمحى .

الشعراء أفضل من بعضهم الآخر، وهنالك لعبت الاعتبارات الجمالية دوراً واضحاً، فامرؤ القيس مقدمٌ على الشعراء القدامى الآخرين على حدٍّ سواء لأنه «ما قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها، واستحسنتها العرب، واتبعه فيها الشعراء: استيقاف صحبه، والتَّبْكاء في الديار ورقة النسيب..» (*) (٤٦) . وأى توسع فى التراجم فيما وراء الحد الأدنى لهذه الحقائق ليس ضروريا للمناقشة النقدية للشعر. فمعظم المداخل - طبقًا لذلك - تحتوى على تسجيلاً للقصائد أكثر منها للنوادر والحكايات .

يقدم ابن قتيبة (ت عام ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، وكان مترجم الجيل التالى، تبريراً أكثر وضوحاً، يقول : "كان قصدى المشهورين من الشعراء: الذين يقع الاحتجاج بأشعارهم فى الغريب، وفى النحو وفى كتاب الله عز وجل وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم" (*). وهو مثله مثل ابن سلام الجمحى الذى دمج هذا المعيار الفلسفى مع المعيار الأدبى، والذى يعتبره القدماء النموذج الأعلى، ومع ذلك فربما حقق بعض الشعراء المحدثين التكافؤ مع القدماء طالما احترموا التقاليد، يقول ابن قتيبة :

> « لم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له، سبيل من قلّد ، أو استحسن غيره ، ولا نظرتُ إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلا حظه، ووفرت عليه حقه .
>
> فإننى رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله، ويضعه فى متخيره ، ويرذل الشعر ، ولاعيب عنده إلا أنه قيل فى زمانه ، أو أنه رأى قائله .
>
> لم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، لا خص به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركًا مقسومًا بين عباده فى كل دهر، وجعل كل قديم حديثًا فى عصره» (**) (٤٧)

(*) طبقات فحول الشعراء ، ابن سلام الجمحى .

(**) الشعر والشعراء ، ابن قتيبة .

كان لذلك الرأى الجرىء تأثيره فى تمديد مجال المترجم فى عصره، ليظل بعد ذلك مفتوحاً للتابعين. وفى الحقيقة فإن ترتيب قتيبة الزمنى سمح للمؤلفين الجدد أن يُزيِّلوا تراجمهم دون إخلال ببنية العمل، الشىء الذى كان مستحيلاً فى موضوعات طبقات ابن سلام الجمحى. وعلاوة على ذلك، فلدى استخدام تاريخ وفاة الشاعر، وليس الجودة أو القدم لأشعاره، بوصفها محوراً للتنظيم، وضع ابن قتيبة الشاعر فى الطليعة بوصفه محور الاهتمام، على عكس مداخل ابن سلام الجمحى، التى حوت الشىء الكثير من الأشعار، إذ اشتمل مؤلف ابن قتيبة على معلومات من الشعراء وأزمانهم. يقول ابن قتيبة : «هذا الكتاب ألفته فى الشعراء، واخترت فيه عن الشعراء وأزمانهم وأقدارهم وأحوالهم فى أشعارهم، وقبائلهم، وأسماء آبائهم، ومن كان يعرف باللقب أو بالكنية منهم، وعما يستحسن من أخبار الرجل ويستجاد من شعره، وأخذته العلماء عليهم من الغلط والخطإ فى ألفاظهم أو معانيهم، وما سبق إليه المتقدمون فأخذه منهم المتأخرون»(*)(٤٨). ويقول أيضًا إن الأسماء المجردة لا تضيف إلا القليل إن لم تكن مشفوعة بحكايات «وإذا كنت أعلم أنه لا حاجة بك إلى أن أسمى لك أسماء لا أدل عليها بخبر أو زمان، أو نسب أو نادرة، أو بيت يستجاد أو يستغرب».(*) (٤٩)

قد يكون ابن قتيبة أول من نظر فى تراجم الشعراء المحدثين، ولكن الفضل يعود إلى كاتب آخر هو ابن المعتز (ت عام ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م) الذى تناول سير هؤلاء الشعراء بوصفهم أشخاصًا جديرين بإحياء ذكراهم. وذلك فى كتابه «طبقات الشعراء المحدثين» الذى يركز على شعراء العصر العباسى فقط، وإن كان يذهب أبعد مما فعل ابن قتيبة فى تدوينه أحداث التراجم والسير والأشعار وأيضًا، كما دافع فى النوادر والحكايات عن قضية الشعراء «المحدثين» باقتراح التواصل بينهم وبين أسلافهم القدماء، ومثل القدماء كان لدى المحدثين أساليب غريبة وفسوقًا واستهزاءً بالتقاليد. فالشاعر أبوالهندى ـ مثلاً ـ توفى إبان سقوطه من سطح فى غيبوبه سُكر، أمّا أبو نواس فكان يؤلف الشعر وهو سكران، وأبودلامة ذهب إلى حفل خمر بدلاً من اصطحاب سيده فى رحلة حج إلى بيت الله الحرام. وفى تعليقه النقدى على الشعر لا يشير ابن المعتز إلى «القديم» أو «الأصالة»، وبدلاً من ذلك لا يفتأ يكرر امتداح البديع، وهو أداة متميزة لدى

(*) الشعر والشعراء ، ابن قتيبة .

المحدثين (٥١). وفى عمل آخر، «كتاب البديع»، يحاجج ابن المعتز بأن البديع موجود فى القرآن والحديث والشعر القديم، والنقاد المحدثين ليس لديهم الحق فى رفض معاصريهم الذين يستخدمونه. فى الطبقات يوضح أمثلة للبديع ويمتدح عمل الشعراء المعرفين بتفضيلهم هذه التقنية. (٥٢) ولقد أنتجت تعليقات ابن المعتز، الموزعة على مداخل التراجم، خاصية تطبيقه لتلك التقنية والتى اطمأن إليها واعتمدها، لتبرير موضوعه عن الشعراء المحدثين. ومؤكد أن مشروعه كان ناجحًا: ففى الوقت الذى ألف فيه أبو الفرج الأصفهانى (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) كتابه «الأغانى»، كان من المقبول تناول القدماء والمحدثين بوصفهما موضوعين للتراجم، بلا نظام خاص فى الكتاب .

النحويون :

مثل دراسات الحديث ونقد الشعر، تبلورت علوم اللغة بوصفها علومًا متميزة فى تاريخ مبكر نسبيا، فأول أعمال التراجم عن النحاة، كانت متقاربة فى القدم مع الأعمال الباكرة عن الحديث والشعراء (٥٣). يبين ذلك أقدم النماذج الباقية وهو المرزبانى (ت عام ٣٦٨هـ/٩٧٩م/ أو٣٨٤هـ/٩٩٤م) الذى روى مختصراً عن طريق الحافظ اليغمورى (ت عام ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) والأصل المنقول عنه احتوى على تراجم للنسّابين وأيضًا لعلماء اللغة، ولكن الكتاب كما يبدو اختص بالنحو والنحويين (٥٤). وعلى فرض أنّ الاختصار حذف مواد أكثر مما أضاف، فإن كتاب المرزبانى أدى خدمتين مهمتين للنحاة، أولاهما : أنه قرر أن النحو مختص بحراسة اللغة العربية وحمايتها التى كانت وسيلة الوحى الإلهى إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] وأحاديثه . ثانيهما : أنه يوثق نَقْل المؤسس هذه الثقة لخلفائه فقط ، مثل علماء الحديث والشعراء والمغنين أفصح النحويون عن علم متميز له أصوله على امتداد الأجيال .

يبدأ المرزبانى سلسلة من الأقوال تنسب للنبى وشخصيات تاريخية أخرى شهيرة تحض المؤمنين على تبنى النطق الصحيح والنحو . ثم يورد الحكاية تلو الأخرى، سواء أكانت جديرة بالذكر أم لا، التى تبين للمسلمين اقتراف اللحن فى اللغة. بعد آخر نادرة، التى فيها أبو عمرو بن العلاء (ت عام ١٥٥هـ/٧٧٢م) استنكر اللافتات المكتوبة خطأ الخاصة بتجار القطن . جعل المرزبانى بطله أبا الأسود الدؤلى (ت عام ٦٩هـ/ ٦٦٨م)، يقول : إن أبا الأسود الدؤلى تعلم مبادئ النحو عن الإمام على بن أبى طالب.

بعد ذلك كلفه الوالى زياد بن أبيه بتعليم الناس نَقْط الإعجام «لأن الناس اضطرب لسانهم»، تجاهل أبو الأسود التكليف حتى كان يومًا يمشى على جانب النهر بالبصرة إذ سمع مصادفةً قارئًا للقرآن يلحن فى كلمة وبذلك غَيّر معنى الآية : ﴿ وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ .. ﴾(*) ثم قال لنفسه : «لم يعد مسموحًا أن أتجاهل الناس!»، واستمر اختراع نظام نَقْط الإعجام للنهايات المعربة الذى علمه له الإمام علىٌّ، "فعمل حالة الرفع والجر والنصب، فهرع إليه الناس ليتعلموا العربية الفصحى". (٥٥) هذه الحكاية الأساسية التى وردت فى روايات متعددة تظهر بناءً واضحًا. (٥٦) لقد رفض أبوالأسود الدؤلى أن يُعلّم النحو، أو ربما تم حرمانه من ذلك ، مما أفسح المجال لما حدث ، خاصةً أنه سمع مصادفةً خطأً فادحًا فتراجع عن موقفه، وذلك لإنقاذ المجتمع من شفا الانهيار الشائن، بسبب جهل أفراده بأحوال النحو. وبالطبع لم يستطع أن يفعل ذلك واقعًا، لأن عددًا ممن اتهم باللحن فى اللغة عاش طويلاً بعد ذلك . (٥٧) ولكن ذلك التنافر أفاد أيضًا كتاب التراجم فى تحقيق هدفهم: فلو نجح أبوالأسود الدؤلى فى اجتثاث الخطأ مرة واحدة على الدوام، ما كانت هناك حاجة لنحويين آخرين.

وبعد وصف المرزبانى أصل النحو الوصفى وفائدته، راح يؤكد بأن علم أبى الأسود الدؤلى انتقل إلى الأجيال التالية [تنقلت علومه من طبقة إلى طبقة] وهكذا يروى أن أشهر تلاميذ (أبى الأسود الدؤلى) والأكثر حفظًا كان عنبسة بن مدين الفيل، وعندما مات أبوالأسود هرع الناس إلى عنبسة، ولما مات عنبسة درس الناس مع أفضل تلاميذه دُرْبة ميمون الأخرس . (٥٨) وكل واحد ممن ذكر سيكون له مدخل بعد ذلك فى الكتاب، وكل مدخل سيذكر أسماء التلاميذ الذين حملوا بدورهم التراث، وأحيانًا كان يضيف المرزبانى قصة تحكى كيفية التحاق شخص بحلقة الدرس. سيبويه الشهير، مثلاً شرع فى دراسة النحو عندما وبخه أستاذه فى علم الحديث لسوء استخدام أداة النفى «ليس». لقد استمع المرزبانى مثل ابن المعتز مع شعرائه بالقصص التى ترسم نوادر شخصياته. غير أن تلك القصص كانت تؤكد موهبة النحاة المتميزة. فأبو عمرو

(*) سورة التوبة ، آية ٣ .

ابن العلاء، مثلاً، كان سعيداً حين عرف بوفاة الحجاج بن يوسف الثقفى، لا لأن الحجاج كان يطلبه فحسب وإنما لأن النعى رسم النطق الصحيح لكلمة أُشكلتْ عليه. ونحوىّ آخر هو عيسى بن عمر عوقب لرفضه إرجاع بعض القماش الذى تُرِكَ معه على سبيل الأمانة، وحتى عندما كان يُضرب بالعصا، كان يستخدم تصغيرين شاذين للاحتجاج على ضربه. (٥٩)

ولعل مصنفات تراجم علماء الحديث والمغنين والشعراء والنحاة الباكرة توضّح تكوين ما اسماه ليدر الموضوع الثانوى للتأريخ المبكر (بتطبيق مصطلحات نوث Noth وكونراد Conrad) التى تعكس حرَفية العلم لدى المسلمين، فى القرن الثانى الهجرى (التاسع الميلادى). (٦٠) لقد ألف علماء الحديث قوائم للرواة فى شبه سلاسل نسب ترجع للنبى، وكانوا يأملون بذلك تأكيد الثقة فى رواياتهم. ورجع الجاحظ إلى العصر الجاهلى ليقيّم المغنين ، وبحث مترجمو الشعراء والنحاة ليبرروا تميز موضوعاتهم وذلك بالقول بالربط بين اللغة و«الوصى». وأكد كتاب التراجم فى كل حالة أن الطائفة فى حاجة ماسة للخبراء فى مجال أو فى آخر، بتكوين قوائم لهؤلاء الخبراء، وقدموا دليلاً بيناً على الثقة فيهم بوصفهم نقاداً . وفى الأدب كما هو الحال فى الحديث واعتبرَ كتاب التراجم تدخلهم ضروريا لتأسيس مجالات جديدة تحددها التجربة نفسها.

نموذج الطائفة :

من خلال الصياغات المتكررة لهوية الطوائف التى ظهرت مع الإسلام، فإن ما كان مفيداً بالنسبة لكتاب التراجم هو إثبات وراثتها للنبى .(٦١) بيد أن الخلفاء كانوا أول من افترض هذا العطاء، وتطلبت هذه المناورة قمع الدعاوى المتصلة بأهل بيت النبى، تلك الدعاوى التى كانت تعاود الظهور فى الجدل الشيعى عن الوراثة. وعلى أية حال فليست كل تفسيرات أوامر النبى مطلقة. وكان الصوفية هم الأكثر تأثيراً، وهم الذين صاغوا خططاً مختلفة لتقسيمات وظائف النبى بين ورثته. والخطة الأكثر تفصيلاً هى تلك التى أوردها أبونصر السراج (ت عام ٣٧٨هـ/ ٨٨٨ - ٨٨٩م) حين قسم «أولى العلم» إلى ثلاث أصناف: أصحاب الحديث والفقهاء والصوفية وكل صنف تخصص فى مجال

معين : الحديث وتفسير النصوص والتصوف، وكل فريق له طرقه ومصطلحاته الفنية وأعلامه، وفوق ذلك فإن كل فريق كان يختلف خبرةً (أو لابد أن يختلف) عن الآخرين(٦٢). ولأن أبا نصر السراج لم يكن من كتاب التراجم ؛ فإننا لا نستطيع أن نستخدم أعماله كي نفهم كيف طبق نظامه فى التصنيف أو الكتابة عن الشخصيات التاريخية، ولكن مخططًا شبيهًا لتقسيم أصحاب تلك الطوائف الدينية ظهر تقريبًا فى الوقت نفسه، فى عمل آخر لأبى طالب المكى (ت٣٨٦هـ/٩٩٩م) الذى أسس موضعه على حديث النبى الذى يقسم المسلمين الأوائل إلى طبقات، أربعين عامًا لكل طبقة .(٦٣) واعتمادًا على ابن الجوزى ((ت٥٩٦هـ/١٢٠٠م)، فإن أبا طالب المكى بنى على هذا الحديث القائمة التى فيها الخليفة القائد والفقيه وعالم الحديث وقارئ القرآن والزاهد فى كل جيل وهذا الموضوع استند إلى العلماء المتتابعين الذين استمروا فى إضافة أسماء من الأجيال المتأخرة. فغطت القائمة الناتجة أربعة عشر جيلاً، كل جيل يمتد أربعين عامًا وتُسمى من يُؤدى أركان الدين الخمسة بإتقان فى كل جيل. فى الجيل الخامس مثلاً كان "الخليفة.. المأمون بن هارون الرشيد، والفقيه عبد الله بن إدريس الشافعى، وعالم الحديث يحيى بن معين الحضرى، أما الزاهد فمعروف الكرخى"(٦٤) وتقدّم تفضيل أبى طالب المكى لحديث النبى مشروعًا للتراجم والسير العربية الكلاسيكية فى صورة مصغرة للعالم. فى البداية ، استهدف أبوطالب المكى قسم من يؤدون فرائض الدين. عكس أبى نصر السراج الذى لم يصف هذه الفئات على أنهم "ورثة الأنبياء" وإنما على مبدإ التقسيم الوظيفى نفسه. ثم يذكر ممثلين لكل قسم على طريقة الهيثم بن عدى وابن حبيب وابن قتيبة وإخباريين آخرين ، ولأن تنظيمه اعتمد على الجيل فإن مصنفه أصبح مفتوح النهاية، ويمكن أن يستمر حتى الوقت الحالى من قبل رواة متأخرين. هذه التقسيمات الواضحة لمن يؤدون فرائض الدين ربما انبثقت بصورة مقبولة من النظريات الصوفية لتنال لنفسها مكانة فى الشكل الهرمى بصورة غير واعية بالذات المسيطر عليها علماء الحديث والفقهاء(٦٥).

ومهما كانت أصول تقسيم العمل فإن نموذجه أصبح فى النهاية مثالاً منتجًا للتراجم العامة. وأصبح المصطلح الأكثر شيوعًا للطوائف نفسها "أنها جماعة تثق ثقة كبيرة فى أسس المعرفة أو النشاط الخاص بها". وقد طبقه ياقوت الحموى

(ت٦٢١هـ/١٢٨٢م) "على العلماء والملوك والأمراء والوزراء والشعراء". ربما كان الفهرس الأطول ذاك الذى صنفه شمس الدين الذهبى (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) والذى أورد فيه أربعين طائفة من الأشخاص الذين كتب عنهم التراجم. وهؤلاء تنوعوا ما بين الأنبياء والملوك إلى العشاق والمجاذيب والمغامرين. وصنّف المعاصر الأحدث منه خليل ابن أيبك الصفدى (ت٧٦٤هـ/١٣٦٢م) عشرة طوائف هم : الصحابة وعلماء الحديث والخلفاء والملوك والموظفون والقضاة والقراء والعلماء والشعراء وطائفة متنوعة تشمل أولياء الله الصالحين والخطباء [الوعاظ] والأطباء وعلماء الفلك والنحاة والفقهاء والمثقفين. وذكر السيوطى (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، ويمثل ذروة التراث الكلاسيكى، ستة عشر طبقة، تتضمن الأنبياء والصحابة والخلفاء والمفسرين والحفاظ والنحاة واللغويين والأصوليين وأولياء الله الصالحين والفروضيين والبيانيين، أى أرباب الإنشاء، وأهل الخط المنسوب وشعراء العرب الذين يحتج بكلامهم والفقهاء والقراء والقضاة[٦٦]. وكما توضح هذه الأمثلة فإن الطائفة استطاعت أن تكوّن مجموعة مهنية فاعلة ، وأيضاً فئة مجردة لموضوعات التراجم والسير. والبعض (كالقضاة) انسجم مع المهن المعاصرة بينما كان الآخرون (كالأنبياء) مستلهمين عبر الماضى ، كما كان آخرون مولعين أيضاً بالتأمل وأحياناً بالوصف، وهم الصوفية، فمثلاً هم الطائفة التى لم تعين أعلامها الأولى بأنفسهم كما ينبغى. بل على العكس فإن المترجمين لم يكتبوا عن طوائف مهنية أخرى فلم يؤلف أحد – على حد معرفتى – تراجم للمؤذنين أو للقوابل أو جامعى القمامة، والذين ربما كان لديهم كلهم إحساس بالتكافل الوثيق شبيه بذلك المنسوب إلى أعضاء الطوائف الأكثر شهرة .

وقد حدد أبو نصر السراج أعضاء كل واحدة من مجموعاته الشخصية الثلاث بوصفهم «عارفون» وورثة للأنبياء. ومع ذلك، فلم يكن فى مقدور كل الطوائف أن تدعى أنها انحدرت من نسل محمد [صلى الله عليه وسلم] ، أو ارتبطت بالعلم الدينى. من الستة عشر طبقة التى عند السيوطى – مثلاً – ثلاث فقط (وهم : البيانيون وأهل الخط المنسوب والشعراء) كانت لها علاقة عرضية بالنبوة، أو ليس لها علاقة على الإطلاق. ومع ذلك فمن ترجموا للطوائف هذه سعوا لإعطاء الشرعية لمجال الموضوعات موضع الاهتمام. وكانت الاستراتيجية الشائعة التأكيد على أن عملهم، مهما كان مجاله بعيداً،

فإن هدفه النهائى هو التعبير عن شكل من أشكال الإلهام. مثلاً وصف ياقوت الحموى علماء الأدب بأنهم خبراء فى القرآن والحديث، وإن كان كثير منهم ليس لديه شىءٌ يقوله بعضهم عن البعض الآخر. ومع ذلك، فقد فهموا العربية بوصفها المعرفة التى هى من «الدين نفسه». كما كانت هناك استراتيجية أخرى وهى التوسع فى تحديد ماهية المعرفة. ومع زيادة التأويل فإن الأحاديث عن وراثة الأنبياء أشارت إلى أن امتلاك نوع من العلم يميز الطائفة بالوراثة ويحدد لها مكانًا. فى التراجم. يقول ابن أبى أصيبعه فى التقدمة لمؤلفه عن الأطباء: "إن صناعة الطب من أشرف الصنائع وأربح البضائع، وقد ورد ذكرها فى الكتب الإلهية والأوامر الشرعية. حتى جعل علم الأبدان قرينًا لعلم الأديان" (*) من هذا تنبع ضرورة الكتابة عن "هؤلاء الذين اختصهم الله بهذا العلم، من الوثنيين والنصارى والمسلمين على السواء" (٦٨).

ولعل أعضاء الطائفة المعيارية مثل أعضاء النسب الواحد لهم سلَفُهم المتميز: وهو الشخص الذى يكتسب المعرفة أو يضطلع بالنشاط المتميز للطائفة. علاوة على ذلك، فإن كل جيل من أجيال النسب يعطى ميلاداً للجيل التالى، كذلك الطائفة المهنية أو العلمية تنقلُ علومها من جيل من أصحاب الطوائف إلى جيل آخر. وتمامًا مثل الأفراد ذوى النسب المشترك، يتداخل أعضاء الطائفة – نظريًّا – فيما بينهم . فكلهم يعرف أو يفعل نفس الشىء كما تنبثق مكانتهم من الدرجة التى يحفظون فيها الأوامر التى تلقوها عن الجيل الأول. ولدى مناقشته للقصور البيّن فى معاجم التراجم التى ألفها العلماء، راح طريف خالدى يؤكد أن كُتاب التراجم «جعلوا الاحتكام الضمنى أو الجلى إلى عقيدة الصفوة، بواسطة هؤلاء العمال الذين يعيش الدين فى حياتهم والذى ينتقل بينهم من جيل لآخر» (٦٩). وبالطبع فإن صورة الماضى هذه جاءت بالضرورة من تشويه مؤكد للمدونة التاريخية فى مناقشته لإثبات الإدراك الذاتى بين مفكرى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، إذ لحظ ولفهارت هينريشز **Wolfhart Heinrichs** أن العلماء استخدموا حكايات الأوائل والإسقاط الارتدادى "لخلق انطباع بأن نفس النوع المقسم إلى أجزاء والذى واجهوه حينذاك هو الذى كان سائداً لمائة عام أو أكثر قبل ذلك".(٧٠)

(*) عيون الأنباء ، ابن أبى أصيبعة .

وفى كثير من الحالات فإن كتاب التراجم هم أنفسهم الذين أخضعوا التاريخ المبكر لطائفتهم أيا كان التماسك الذى بدأ عندها متأخراً، وغالبًا ما يمتد تاريخها إلى الوراء: إلى الزمن الأول وأحيانًا فيما وراء ذلك. ولقد وظّف كتاب التراجم بصورة نموذجية مقدمات أعمالهم لتمثل شرحًا ممنهجًا لنفوذ طائفتهم وأهميتها بالنسبة للمجتمع. كما استخدموا أفراد طائفتهم بوصفهم لسان حال مثل تلك الشروح أو – وهذا هو الأكثر شيوعًا – أن يجعلوا فحوى كلماتهم وأفعالهم تؤكد ادعاء الطائفة لتلك السلطة. ولعل الدراسات فى هذا الفصل وفى الفصول التالية توضح كل هذه العمليات بالتفصيل.

ورغم فشله فى الاتساق التام مع الحقيقة التاريخية والاجتماعية، فإن نموذج الطائفة لم يكن خيالاً من المترجم أيضًا. وإنما واقعًا اتسق مع بناء مُهم لتقديم الذات وفهم النفس. وعلى الصعيد الأكبر، كما يبين روى موتاهده Roy Mottaheda لدى ذكره جماعة البويهيين، فإن مسلمى القرون الوسطى اعترفوا بالعضوية فى خليط معقد من المجموعات المتقاربة والمؤسسات الأسرية والجماعات المهنية والزمر الإقليمية والجمعيات العرقية. وهكذا فإن حكومة البويهيين تألفت من كثير من الطوائف الاجتماعية المتداخلة غالبًا، وشبه المستقلة (والتى دلتْ على التنوع كالطبقة والصنف والجنس) وارتبطتْ معًا بعلاقات الولاء المشترك بين الأعضاء المتميزين. ثم تفاعلت شبكات الولاء على كل مستويات المجتمع، من رجال الحكم حتى بائع الخبز وبائع الخِرَق والإسكافيين(٧١).
وعلى كل حالٍ ففى مجتمع البويهيين، كحال أى مجتمعٍ آخر، فإن طوائف اجتماعية معينة فقط – الطوائف المثقفة وخاصةً العلماء – تركتْ شهادة أساسية مؤثرة عن مفاهيم ذواتهم ومفاهيم الطوائف الأخرى. فكانت تلك المفاهيم منظمة بصورة لافتة للنظر، بوصفها دليلاً على تصنيفات الذات لدى العلماء لفئات المتخصصين. وفى دراسته عن الحركة الإنسانية (الأدب) الإسلامية الكلاسيكية، بيَّن جورج مقدسى كيف أن العلماء ميزوا – علميا ونظريا – أصحاب العلوم الدينية والأدبية، فى كل فئة من تلك الفئات الواسعة، بين المجالات الفرعية المتعددة. كل زمرة من الخبراء ادعت امتلاك المعرفة الأساسية قَصْرًا عليهم أو رغبة للآخرين فى التعلم أو حاجة المجتمع بصورة عامة. ورغم أن عالمًا واحداً ربما حصل على خبرة فى أكثر من مجال (وكثيرون فعلوا ذلك)، فإن ممثلين لطائفتين متميزتين فى ترجمة جورج مقدسى، وهما أولو العلم (علماء الدين) والأدباء (الإنسانيون) غالبًا ما أكدوا اختلافهم بشكلٍ أثار التنافر المتبادل(٧٢).

ولا مناص فى هذا المسح من إضافة بعد آخر لتطور التراجم العربية الكلاسيكية ألا وهو أن مؤلفات التراجم تشمل أفرادًا من طوائف مختلفة وهنا يحظى ابن خلكان (ت ٦٨١هـ/١٢٨٢م) بمعايير العلم الحديث بحكم أنه صاحب أول معجم تراجم كامل، ولكن هذه الثقة فى المعجم تحددت منذ قرنين ماضيين فقط، ومن الأمور القابلة للجدل أن أول خطوة للوراء تجاه الشمولية تمثلت فى تأليف المعاجم التى احتوت على بعض الاستشهادات أكثر من اعتمادها على الدمج الطائفى بوصفه أساسًا لذلك الضم . فلقد ذكر الخطيب البغدادى مثلاً (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م) فى كتابه تاريخ بغداد كل واحد ذا أهمية ممن قضوا أوقاتًا فى بغداد. ومع ذلك فهذا الكتاب يحتوى على تراجم لأفراد من مختلف الطوائف إذ يشتمل على «"الخلفاء والملوك والأمراء والوزراء والأشراف" "من علية الناس وسائر طبقات حملة العلم" والنحاة والحرفيين والبيانيين واللغوين والقراء والمفسرين المحدثين والمتكلمين من "سائر النحل" والمنطقيين والأصوليين والمجتهدين والفقهاء والقضاة والفرضيين من "سائر المذاهب" والزهاد والنسكاك والمتصوفة والقصاصين والوعاظ والرياضيين والحُساب والمهندسين والفلكيين والموسيقيين والأطباء والصيادلة والجراحين والكُتاب والخطاطين والمتأدبين والإخباريين والنسابين والمؤرخين والفروضيين والشعراء والرماة والفرسان وحذاق الصناع»(*)[٧٣] وبعد قرن من ذلك التاريخ، اتبع ابن عساكر الخطوات نفسها فى سوريا فى كتابه "تاريخ دمشق" وبعد قرن آخر ، تحرك ياقوت الحموى فى طريق مختلف ليضم ويظهر بعض الطوائف الأخرى. فقد جمع تراجم "للنحويين واللغويين والنسابيين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين والكتاب المشهورين وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الخطوط المنسوبة المعينة وكل من صنف فى الأدب تصنيفًا أو جمع فيه تأليفًا ثم إيثار الاختصار والإعجاب فى نهاية الإيجاز، ولم آلو جهدًا فى إثبات الوفيات وتبين المواليد والأوقات وذكر تصنيفاتهم ومستحسن أخبارهم والإخبار بأنسابهم وشىء من أشعارهم فى ترددى إلى البلاد ومخالطة العباد" (**)[٧٤]. كل هؤلاء وضعهم فى

(*) تاريخ بغداد ، ج ١ .

(**) معجم الأدباء ، ج ١ : ٢٩ .

كتاب أسماه «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب»، والأدباء هم أهل الثقافة. وبعد ذلك ألف ابن خلكان كتاب «وفيات الأعيان». الذى يشتمل على مشاهير المسلمين فى تنوع واسع فى العصور والطبقات، وحيث يرتب المداخل على حسب حروف المعجم، وهو الشكل الذى استلزم الخلط بين القدماء والمحدثين، وخلّط أفراد المصنفات المختلفة [٧٥]، كما يقول المؤلف. وتبدو الصور متشابهة لأن السياسة البعيدة للشمولية تظهر فى النهاية بصورة كبيرة مثل تلك الأعمال الموسوعية كما فى سير أعلام النبلاء للذهبى (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) والوافى بالوفيات للصفدى (ت٧٦٤هـ/١٣٦٢م). فكلا المؤلفين حاول جاهداً أن يضم فى عمله كل مسلم ذا شأن (طبقًا لتعريف محدد للشأن أو الأهمية : المؤذنون والقوابل وجامعو القمامة [الزبالون] لا يشكلون شيئًا فى أى من العملين، بمعنى أن هذا التوجه يهدف إلى الرجوع إلى الباعث الأساسى عند ابن سعد وزملائه الذين أخذوا كل المسلمين ذوى الشأن موضوعاً لهم. وبمعنى آخر، أنه سبق كل الطموحات الشاملة لمثل هذه الأعمال الحديثة كموسوعة الإسلام .

التاريخ والتراجم (السِّير) :

لم يتفضل علينا مؤلفو القرنين الثانى والثالث الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) بمناقشات عن النوع الذى يجب أن تصنف فيه أعمالهم. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإن أعمالاً كثيرة تحمل عناوين موحية بضرورة الاهتمام بقصص الحياة أكثر من الأحداث[٧٦] . تشمل هذه العناوين السير والمناقب والمثالب والمقاتل، والطبقات، والتاريخ وبصورة أوسع أخبار الناس (وصف الأشخاص المعروفين) . وفى العصور المتأخرة وجدنا أن المناقب والسير تُستخدمان فى تراجم أشخاص فُرادى، فيما استخدمت الطبقات للتراجم العامة فى ترتيب زمنى. ويشير مصطلح «التاريخ»، بصورة مضطربة، إلى التواريخ الحولية، كما يشير إلى مجموعات التراجم التى تَذْكُرُ تواريخ وفاة الأفراد. وبصورة مشابهة فإن مصطلح «الأخبار» ينطبق على الأعمال التى تروى أحداثًا تاريخية، ولكن ليس سنة بسنة، ولهذا ينطبق أيضاً على مجموعات النوادر، فى التراجم، عن شخص مفرد عادة [٧٧].

وربما بسبب هذه الالتباسات الاصطلاحية، غالبًا ما كان يكتبه المؤلفون المتأخرون كما لو كان «التاريخ» ، أو على الأقل التاريخ الذى يهمهم، مجرد مجموعة من التراجم . [٧٨] وهكذا فإن إرشادات تاج الدين السُبكى الشهيرة للمؤرخ وهى (أدب المؤرخ) التى هى كانت بالفعل إرشادات لكتابة التراجم [٧٩]. وبصورة مشابهة فإن مديح الصفدى، للتاريخ كان هو فعلاً وصفًا لقواعد وأسس قراءة التراجم. ولكن هذه الأمثلة مضللة : نظريا وعمليا، إذ يُظْهرُ مؤرخو التراث الكلاسيكى المتأخرون ونقاده إدراكًا واضحًا للتمييز بين النوعين . وبالنسبة للصفدى فإن التميز ينبع من ترتيبهما الخاص للمواد :

> «جرت عادة المؤرخين أنهم يرتبون مصنفاتهم إمّا على السنين وهو الأليف بالتاريخ لأن الحواديث والوقايع تجئ فيه مرتبة متتالية ومنهم من يرتبها على الحروف وهو الأليف بالتراجم، فإن الرجل المذكور فى الحروف يذكر ما وقع له فى السنين المتعددة فى موضعه دفعة واحدة إمّا بالإجمال وهو الأكثر وإمّا بالتفصيل وهو القليل» (*)[٨٠].

هذا التعريف يشير إلى أن النوعين متداخلين فى المحتوى، وفى الحقيقة هما يعملان هكذا[٨١]. مثلاً، تكشف النظرة السريعة إلى تراجم السيوطى للخلفاء أنه أخذ كثيراً من مادته من تواريخ الحوليات. ولكنه بالتأكيد أحسّ بضرورة اقتباس تلك المادة وإعادة صياغتها بوصفها ترجمة . وفى مقدمته، يُبيّن الأسباب . إن التواريخ التسجيلية تخلط معًا أفرادًا من طوائف مهنية مختلفة، مما يشكل صعوبة فى معرفة أعضاء كل طائفة. وليزيد المعلومات فإن المرء لابد أن يؤلف أخبارهم منفصلة، ويؤكد السيوطى هذا الاختلاف بتقسيم مصادره إلى نوعين : كتب عن التاريخ (الحوادث ، أو الأحداث) وكتب عن مواد أخرى (غير الحوادث). تتكون المجموعة الأولى من تواريخ الحوليات (مثل التى ألفها الذهبى وابن كثير). أما المجموعة الثانية فتحتوى على مؤلفات التراجم (مثل مؤلفات الخطيب البغدادى وابن عساكر وأبى نعيم الأصفهانى). وأيضًا من أعمال الأدب مثل (الكامل للمبرد والأمالى للثعالبى). ومن ثَمّ فالسيوطى يرى أنّ الترجمة تؤدى وظيفة مختلفة عن تلك التى تؤديها التواريخ الحولية. وفوق ذلك فهى، بوصفها نوعًا، تقع فى نفس الفئة لأنها كتابة فلسفية وأدبية .

(*) الوافى بالوفيات ، الصفدى ، ٤٢ .

إذن ماذا كانت الوظائف المميِّزة للتراجم بوصفها مقابلة للتاريخ الحولى ؟ يأتى الوصف المناسب من طائفة الخلفاء الذين بدا أنهم وضعوا موضعًا بين الاثنين. التاريخ المروىّ يتتبع أنشطهم فى تفصيل، وكذلك معظم الحوليات المختصرة تَذْكُرهم بحكم الظروف باستمرار. فى نفس الوقت نجد مداخل تراجم مخصصة لهم كأفراد واضعة إياهم إمّا فى نظام الحكم، أو مختلطين مع مداخل عن الشخصيات الأخرى المشهورة(٨٢). ومع ذلك فالخلفاء يقدمون السبب الأمثل الذى يهدف إلى التفريق بين التصوير الترجمى والتصوير التاريخى، وبصورة أوسع فإنهم يَتَحدّون فكرة الترجمة للطائفة. فالخلافة هى المثال الأول لوراثة النبى، ولابد أن تُخضِع نفسها عن طيب خاطر لنموذج الطائفة الذى لخصته. ومن ناحية الشكل، فإن الترجمة للخلفاء تتطابق مع النموذج . ولعل أحد أقدم المؤلفات الباقية عن الخلفاء هو تاريخ الخلفاء لابن يزيد، يقدمهم بوصفهم أفرادًا فى القائمة التى تبدأ بمحمد [صلى الله عليه وسلم](٨٣)، على حين أن واحدًا من الأعمال المتأخرة، وهو عمل السيوطى الذى يحمل نفس الاسم السابق، يتناولهم بوصفهم طائفة معروفة من السلالة القرشية وبأنهم والمؤسسة التى تمثل القوة الفعلية (٨٤). حتى وإن كان الأمر كذلك، فإن تراجم الخلفاء كانت تختلف فى مَلْمَح واحد شديد الأهمية عن التراث الآخر الذى تم رصده قبل ذلك. وهؤلاء الذين وثّقوا حياة علماء الحديث والنحويين ومن شابههم كانوا هم أنفسهم - عادةً - أعضاء فى تلك الطوائف، أو على الأقل مدافعين عن دعواها المعرفة. وعلى كل حال فإن ابن يزيد والسيوطى وكل مَنْ ترجموا للخلفاء بينهما لم يكونوا أنفسهم من الخلفاء، ولكن نادرًا ما عرضوا توجهًا ممنهجًا لدعم ادعاء الخلافة للحكم .

وكما بين نوث وكونراد فقد انقسم الخلفاء المبكرين إلى قسمين : تناول تاريخى وتناول ترجمى [سيرى أو حياتى] . يذكر التناول التاريخى الخليفة عندما كان يلعب دورًا فى الحدث الموصوف، ولكن الحدث - وليس الخليفة - كان مركز عملية السرد. أما التناول الترجمى للخلفاء، فكان، على العكس من ذلك، يتعامل فقط مع الخلفاء أنفسهم ويتكون من جداول منظمة للإحصادات المهمة وشيئًا من النوادر والحكايات(٨٥). وهناك أيضًا قسم مشابه يحمل حقيقة الأعمال المتأخرة والتواريخ، مثل تلك التى عند اليعقوبى (ت ٢٨٤هـ/٨٩٨م) والطبرى (ت٣١٠هـ/٩٢٣م) حيث تسير فى ترتيب زمنى، عامًا بعد عام. فهى تسجل تولى الخلافة لكل خليفة وموته، كما تسجل أحداث حكمه. ودائمًا لا يلعب الخليفة دورًا فى هذه الأحداث ولذلك فهو غائب عن عملية السرد.

ومن جانب آخر ، تتكون الأعمال الترجمية من مداخل الخلفاء أفرادًا، وتميل إلى إيراد الأخبار فى نظام مخطط أكثر منه فى ترتيب زمنى. وأحيانًا كانت النماذج الترجمية وتلك التاريخية تتواجد معًا فى عمل واحد. ومع ذلك، كانت تلك الحالات تظهر فى أقسام منفصلة. مثلاً يحتوى تاريخ الطبرى على قسم حوليات لسرد الأحداث، وقسم منفصل لسير الخلفاء .

وفى نظرة أكثر تفحصًا لترجمة خليفة واحد، وهو المأمون (موضوع الفصل الثانى)، نجد عملين يعوقان التمييز بين التاريخ الحولى وتراجم الإخباريين، ألا وهما: «كتاب بغداد» لأبى الفضل أحمد بن أبى طاهر طيفور (ت ٢٨٠هـ/٨٩٣) و«مروج الذهب» لعلى بن الحسين المسعودى (ت ٣٤٥/٩٥٦). ورغم ذلك إذا ما استخدمنا معايير نوث وكنراد لوجدنا أن كلا العملين أفاد بوصفهما سيرة وليس تاريخًا. ففى «كتاب بغداد» المأمون هو مركز الأحداث. ويظل دائمًا الشخصية الرئيسة للرواية والنوادر. وعندما لا يكون كذلك، غالبًا ما يذكره أو يصفه الآخرون. وإذا استطرد النص فى أخبار عن حاشيته، فالموضوعات المختارة هى على الأصح التى يقتضيها تطور سيرة الخليفة. أمّا فى «مروج الذهب» - بصورة مشابهة - فغالبًا ما يبتعد المأمون عن مركز الحدث، ولكن حكمه هو وحدة التنظيم التى تشكل كل الأحداث فى مدخله. وعلاوة على ذلك فإن كثيراً من الأحداث تعرض بصورة خاصة للتعليق على الأحداث التاريخية الواردة فيما بعد، وربما ليس على الإطلاق .

ولنفهم كيف يختلف هذا النوع فى التناول عن تناول التواريخ الحولية، من المفيد أن نعقد مقارنة أكثر دقة كنموذج على التناول الحولى، فإننا نأخذ القسم التاريخى من تاريخ الطبرى، الذى يحتوى على وصف أكثر تفصيلاً والوصف المختصر الأكثر شيوعًا عن عصر المأمون[٨٦]. يتكون النص من وثائق كما يتكون من أحداث وروايات تم سردها . الوثائق تشمل وثيقة مكة، والتى فيها قَسّم الخليفة هارون الرشيد الحكم بين ابنيه الأمين والمأمون، وكذلك تشتمل على المراسلات المتبادلة بين الأخوين غير الشقيقين وعلاقتهما المتدهورة والخطابات التى أمَرَ المأمون فيها بالموافقة على مسألة خلق القرآن. وتشمل الروايات وصفًا للحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، وتعيين على ابن موسى الرضا وليا للعهد ثم وفاته، وكذلك وصفًا مفصلاً للصراع الحزبى فى بغداد قبل عودة المأمون للسلطة فيها وروايات أخرى تذكر المناصب الرسمية والعصيان المسلح فى الأقاليم، وخاصةً التسلسل الطويل الذى يصف محنة العلماء لإقرار ولائهم

بعقيدة خلق القرآن. تدوين أحداث عام ٢٢٨هـ/٨٣٣م ينتهى بالحديث عن وفاة الخليفة [المأمون]، يليها سيرة منفصلة أو قسم للتراجم .

وبصورة مدروسة كما يبدو فى بعض الأوجه – وخاصةً فى الاستشهاد بالوثائق – فإن جزءاً من حوليات روايات الطبرى لا هى ترجمة كاملة ولا هى تاريخ مكتمل. فالطبرى لا يخبرنا بشىء تقريبًا عن حياة المأمون قبل أن يصبح خليفة. فهو يظهر باختصار عندما يُسَمَّى كواحدٍ من ورثة والده، ومرة أخرى عندما تندلع الحرب الأهلية. وحتى عندما يتناول (أى الطبرى) سنواته الأولى فى الخلافة، فإن وصف الحوليات ينحصر فى السياق الخارجى للأحداث . فالوصف كان منصبًّا على النزاع والصراع والحرب ويعطى انطباعًا أن حكم المأمون، مثل حكم الخلفاء الآخرين، تكون من صراعات مسلحة واحدة تلو الأخرى. وعلاوة على ذلك يتحاشى التعليق والمناقشة وتقديم الدليل مع أو ضد أى تفسير واضح لسلوك المأمون[87]. ومن المسلم به أن النص يحتوى على وثائق مثل (الكتاب) الشهير "مرآة الأُمراء" لطاهر بن الحسين وخطابات المحنة للخليفة، ولكننا لا نعلم شيئًا تقريبًا عن الاهتمامات الأدبية والفكرية التى أدت إلى تأليف هذه الوثائق. لم يكن هناك أى ذكر لتطور العلوم الدينية والدنيوية والفنون والعمارة والحركات الدينية والاجتماعية، إلا إذا لجأ ممثلهم للعنف. أما مصادر التراجم، وهى تكملة قسم السيرة عند الطبرى ، فتمدنا بصورة مختلفة عن حكم المأمون. ومع ذلك فلكى نقوّم الأهداف فإن أفضل مثال لا يأتى من الطبرى ولكن من «مروج الذهب» للمسعودى. ففى يوم ما استدعى الخليفة القاهر (حكم ٣٢٠ – ٣٢٢هـ/٩٣٢-٩٣٤م) بين يديه محمد بن على العبدى [الخرسانى الإخبارى].

> وكان القاهر به أنيسًا قال [محمد بن على] خلا بى القاهر فقال : اصدقنى أو هذه وأشار إلىّ بالحربة – فرأيتُ والله الموتَ عِيانًا بينى وبينه ، فقال : أصدقك يا أمير المؤمنين ، قال : عما أسألك عنه ، ولا تغيّب عنى شيئًا، ولا تحسّن القصة، ولا تسجع فيها ولا تُسقط منها شيئًا قلتُ : نعم يا أمير المؤمنين . قال : أنت عَلاّمة بأخبار بنى العباس فى أخلاقهم وتسميهم من أبى العباس السفاح فَمَنْ دُونه ، فقلتُ : على أن لى الأمان يا أمير المؤمنين، قال : ذلك لك (*) [88]. وكان حديثه عن المأمون الآتى :

(*) أورد المؤلف الكلام معنًى وأوردته نصاً . (المترجم)

«.. فقلت يا أمير المؤمنين : نعم، ثم أفضى الأمر إلى المأمون ، فكان فى بدء أمره – لما غلب عليه الفضل عن سهل وغيره – يستعمل النظر فى أحكام النجوم وقضاياها، وينقاد إلى موجباتها، ويذهب مذاهب من سلف من ملوك «ساسان» كأردشير بن بابك وغيره، واجتهد فى قراءة الكتب القديمة وأمعن فى دروسها وواظب على قراءتها، فأفتن فهمها، وبلغ دراستها، فلما كان الفضل من السهل ذى الرياستين على ما اشتهر وقدم العراق انصرف عن ذلك كله، وأظهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد، وجالس المتكلمين وقرّب إليه كثيراً من الجدليين المبرزين والمناظرين كأبى الهذيل وأبى إسحاق إبراهيم بن يسار النظام وغيرهم من وافقهم وخالفهم، وألزم مجلسه الفقهاء، وأهل المعرفة من الأدباء وأقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم الأرزاق، فرغب الناس، وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق كتبًا ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله، وكان أكثر الناس عفواً، وأشدهم اهتماماً وأحسنهم مقدرة أوجودهم بالمال والرغيب، وأبذلهم للعطايا وأبعدهم عن التسافه واتبعه وزراؤه وأصحابه فى فعله، وسلكوا سبيله، وذهبوا مذهبه»(*) (٨٩).

هذه الرواية توضح وتصور ثلاث وظائف متميزة لكتابة السير أو التراجم بوصفها مقابلة للكتابة التاريخية. أولاً أن العبدى يفترض اعتياد الخليفة القاهر على أحداث التاريخ ، ومن ثم فإن الإشارة "فلما كان الفضل بن سهل ذى الرياستين على ما اشتهر" للذى حدث للوزير (يقصد اغتياله فى سَرْخَس)(٩٠). وافتراض المعرفة هذه من ناحية القارئ شيء نمطى فى التراجم والسير سواء أكانت للخلفاء أم لأى واحد آخر. وبالطبع ليست كل نوادر التراجم تتطلب الاعتياد على السياق التاريخى خاصةً المُلح والاستشهادات بالشعر غالبًا ما تتطلب حدا أدنى فحسب من المعرفة لدى الأشخاص الذين يتم تناولهم، وليس معرفة أحداث تاريخية معينة . علاوة على ذلك، فعندما تكون الحقيقة التاريخية ذات أهمية خاصة، يزودنا كاتب الترجمة أو مصدرها بوصف مختصر للحدث الذى هو موضع البحث (٩١). وعلى أية حال ، تميل التراجم إلى افتراض معرفة سياقها، وهذه المعرفة تكاد تكون متطابقة مع محتوى التاريخ الحولى .

(*) مروج الذهب ، ج ٤ : ٢٢٢ – ٢٢٧ .

ثانيًا : تؤدى التراجم أو السير وظيفتها وكأنها تعمل على هوامش التاريخ، وتفيد أيضًا بوصفها مخزنًا للتعبيرات عن الرأى(٩٢). تشمل فقرة العبدى تقييمًا لشخصية المأمون، وتاريخ التطور الفكرى، وتميز النشاط الفلسفى خلال حكمه. كانت مثل تلك الأحكام من صميم عمل الترجمة، ويمكن عرضها دون أن تخل [بأحداث] السنة التى يجب أن توضع فيها. وكما لاحظنا مَنْ ترجم للخلفاء لم يكونوا منهم بل كانوا – فى الغالب – أعضاء فى الطائفة التى تدعى السلطة، متناقضة أو متنافسة مع طائفة الخلفاء. وعند كتابة تاريخ الحوليات، فإن واحداً مثل عالم الحديث الطبرى استطاع جمع المواد التى تدل على كُره سياسة خاصة أو حاكم بعينه. ولكن هذا الحكم يبقى ضمنيًا، فى التراجم على عكس ذلك ، استطاع منتقدو الخليفة أن يمتدحوه أو يذموه، أو يبحثوا عن تفسيرات أو أعذار لسلوكه واستطاعوا تقديم دليل على شرعية دعواه للحكم . إن النزوع المماثل لهذا التفسير واضح فى التراجم ذات الشخصيات الأقل شأنًا أيضًا. وفى الحقيقة فمن خلال الرجوع فقط إلى تراجم الأشخاص المذكورين فى الحوليات يمكن للقارئ الحديث أن يكون على معرفة ببنْية التجربة الحية التى تقبع وراء الأحداث التى يعدها المؤرخون بمثل هذا الإيجاز الرصين .

وأخيراً، تشى فقرة المسعودى أن قصص التراجم جاءت بمصداقيتها لكونها أصبحت نوادراً وحكايات بالمعنى الحرفى، بمعنى روايات غير منتشرة، من الكلمة اليونانية anekdoton التى تعنى غير منتشر. ويفترض الخليفة القاهر أن العبدى كان على علم بأسرار الأسرة التى يحافظ على سريتها بحذر، حتى من هؤلاء المؤهلين لسماعها. ويظن أن العبدى "سيسجع فى القصة ويسقط منها أشياء" لتناسب مستمعيه، ذلك إن لم يغير ويبدل فيها. ولإجباره على الكلام فإن الخليفة هدد بعقابه على الصمت بنفس الطريقة التى هدد بعقابه إن هو قذف، ومن ناحيته كان على العبدى أن يُقنع الخليفة القاهر بدقة وصفه، الذى أورده بنقله الفضائح. كما يبدو أنه فهم أن القاهر إن استمع إلى أشياء محزنة عن أسلافه فإنه سيصدق حيئذ أنه يستمع إلى قصة حقيقية، برواية هذه الأسرار فإن الرواية تفترض جو الصدق .(٩٣) وفى الواقع لم تكن الأسرار التى كان يرويها العبدى أسراراً ، فهى ظهرت فى «مروج الذهب» للمسعودى، ومع ذلك فإن فقرة العبدى تتطلب اهتمامًا، ومد الثقة لأنها تعرض بنفاذ البصيرة – أو هكذا– يبدو للأخلاق والشيم وهذا ما كان مفتقداً فى التاريخ الحولى.

هوامش الفصل الأول

(١) Shryock, Nationalism, P. 12

(٢) Loth, "Ursprung"

وهنا وفى كل مكان آخر استخدم المصطلحين «الحديث» و«علماء الحديث» وليس مصطلحًا «تراث» و«تراثيين» لأسباب مقنعة مبينة فى كتاب Hodgson "venture, 63-66"

(٣) Hourani, History, 165-166, "Gibb, Tarikh", Abbot, Studies, 1:7.

لتقديم رؤية أكثر دقة انظر طريف خالدى

Arabic Historical thought 204-205.

(٤) Heffening, "Tabacat"

(٥) ابن النديم، الفهرست ، ١٣١–١٦٧.

(٦) Abbot, Studies, 1:14-13.

وللمزيد انظر Goldziher, Muslim Studies, 11:43 FF;

Schoeler, Charakter, 46-48.

(٧) انظر مثلاً، تحفظات ليدر leder على الكتب المنسوبة [لعدى] بن الهيثم (Korpus, 8ff)

(٨) انظر – مثلاً – ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، أماكن متفرقة ، ومنها ص ١١٧ . وعن الأعمال المعاصرة المشابهة انظر Shryock, Nationalism, e. g 51-52

(٩) Goldziher, Muslim Studies, 1:168,170; Caskel, Gamhara, 1:95.

(١٠) Shyrock, Nationalism, 65, 145, 319ff.

عن العلاقة بين الأنساب والتاريخ المبكر انظر المزيد شاكر مصطفى، تاريخ الأنساب والمؤرخين، الجزء الأول: ٨١–٨٢، ٩٨–٩٩، ١١٥، وطريف خالدى Arabic Historical thought, 49

(١١) Shryock, Nationalism, Chs - 4 and 5,

الاستشهادات ص ١٠٨

(١٢) ابن حبيب ، المحبر، ١٣٢، ١٨٩، ٢٣٣

(١٣) Leder, Korpus, 199

(١٤) ابن قتيبة، المعارف، أماكن متفرقة

(١٥) ابن هشام - مثلاً - السيرة النبوية، الجزء الثالث: ٨٧

(١٦) شاكر مصطفى، تاريخ الأنساب والمؤرخين، الجزء الأول: ٥٧ ـ ٥٨

وقارن Juynboll, Muslim Tradition, 146 - 159

(١٧) Hinds, "Maghazi and sira", 189 - 92

(١٨) Juynboll, "Muslim Tradition" 9 - 27

(١٩) Schacht, Origins, 75 and 139

(٢٠) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، الجزء الرابع، ٥١٣، ابن النديم الفهرس، ١٣٤

(٢١) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، الجزء الخامس، ٦٠٦، الجزء الخامس، ٥٩٥

(٢٢) انظر أيضًا Rodinson, "Study" esp - 20

(٢٣) ابن حنبل، الجامع فى العلل ومعرفة الرجال، الجزء الأول: ٢٢

ابن النديم، الفهرست، ١٣٦

ياقوت الحموى، معجم الأدباء، الجزء الخامس: ٢٢٠

أدين ابن إسحاق فى زمانه ولكن ليس على إسناده: فأكبر ناقد معاصر له، مالك بن أنس، لم يستخدمها بنفسه (Robinson, "Hadith") رغم أن بعض الثقات المتأخرين تحدثوا باستحسان عن ابن إسحاق (Guilaume, life, XXXVXXXVI)، مثل هذا التقييم كان فى الغالب اعتباطًا

(Juynboll, Muslim Tradition: 163 - 190) وهى تعزز الهدف بأننا نتعامل مع توكيد عام للذات من خلال نقد الإخباريين أكثر من التقييم الفردى الدقيق للرواة.

(٢٤) ابن النديم، الفهرست ١٣٦ ـ ١٣٧، ياقوت الحموى، معجم البلدان، الجزء الخامس: ٢٩

(٢٥) تنسب كتب الإسناد الأولى إلى يحيى بن عبد الحميد ومسدد بن مسردد (كلاهما توفى عام ٢٢٨هـ/ ٨٤٧م) ونعيم بن جاد بن معاوية (توفى عام ٢٢٩هـ/ ٨٤٨م)

Juynboll, Muslim Tradition, 22

للمزيد عن Musardad انظر (Goldziher, Muslim studies, 11 : 139

[هو مسدد بن مسرهد وقد رسم المؤلف الاسم الثانى هكذا Musardad والخطأ واضح .]

(٢٦) Wansbrourgh, Sectarion Milier, 77 ff

(٢٧) أخيرًا، نشأ هذا الاحترام المتبادل على أساس هذا الجزء من العمل .

انظر Schacht, origins, 139 and not,

(٢٨) ابن النديم، الفهرست، ١٤٤

ياقوت الحموى، معجم الأدباء، الجزء الرابع: ٣٩٢ ـ ٣٩٣

لاحظ أن الفقه فى هذا العنصر لا يستتبع أن يكون بهذه الضرورة على معرفة بالحديث، [هذا رأى المؤلف]

(٢٩) ابن النديم، الفهرست، ١٤٥

(٣٠) Juynboll, Muslim Tradition, 24 - 27

(٣١) ابن النديم، الفهرست، ١٤٩ ـ ١٥٢

(٣٢) عن قائمة أعمال الرجال انظر Juynboll, "Rijal"

(٣٣) البخاري، تاريخ البخاري، الجزء الأول: ٣٥٦، رقم ١١٢٦.

(٣٤) ورد في Muryani, "Entwicklung",

(٣٥) عن التاريخ المبكر للترجمة للمذاهب

انظر Melchert, formation, esp, 145 - 46

(٣٦) Sellheim "Izzadin"

(٣٧) انظر (عدد خاص عن السير، العربية الذاتية) Edebiyat. VII: 2

(٣٨) الجاحظ، طبقات المغنين، قارن

شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخين، الجزء الأول: ١٤٠، ١٧٦

(٣٩) الجاحظ، طبقات المغنين، الجزء الثالث: ١٣٣، قارنه مع إبراهيم حفص Recherches 107 8

(٤٠) عن التراجم الشعرية، انظر أمجد طرابلس Critique

وانظر Sezgin, Geschichte, 1 I: 92 - 97

(٤١) انظر سورة الشعراء: آيات: ٢٢٥ ـ ٢٢٨

الصحيح أنها آيات: (٢٢٤ ـ ٢٢٧)

﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾. (المترجم)

وانظر Goldziher, Muslim Studies, I: 40 - 97 erp 57

وأيضًا Kister, "Sirah"

وأيضًا Amidu, "Poets"

وكذلك Heinrichs, "Meaning" 121

(٤٢) ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ٥ ـ ٦

(٤٣) المصدر السابق، ٨

(٤٤) عن الترتيب انظر طريف خالدي

Biographic Dictionaries, 57

(٤٥) ابن سلام الجمحى، طبقات فحول الشعراء، ٢١ ـ ٢٢

الترتيب الفعلى فيه اختلاف إلى حـد ما، ربما بسبب التصحيفات المتأخرة (انظر مقدمة محمود شاكر، ٢٠ ـ ٢١)

(٤٦) المصدر السابق، ص ٤٦

(٤٧) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، الجزء الأول: ٧٦، ٦٢ ـ ٦٣

(٤٨) المصدر السابق، الجزء الأول: ٥٩ ـ ٦٠

انظر Leder, "Frühe Erzählungen"

(٤٩) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، الجزء الأول: ٥٩ ـ ٦٠

(٥٠) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ٥٦، ٩١ ـ ٩٢، ١٣٨

(٥١) للمزيد انظر Heinrich, Istirah

وأيضًا S. p. Stetkevych, Abu Tammam , 5 - 37

(٥٢) بشار بن برد (ص٢١ ـ ٢٢)، مسلم بن الوليد (ص٣٥ ـ ص٢٤٠) ، أبو تمام (ص٢٨٣ ـ ص٢٨٧)

(٥٣) شاكر مصطفى، التاريخ العربى والمؤرخين، الجزء الأول: ٢٢٢ وأيضًا Recherches, 87

(٥٤) انظر جورج مقدسى Humanism, 165

(٥٥) أبو المحاسن اليغمورى، نور القبس المختصر من المقتبس، ٤ ـ ٥ ابن الأنبارى، نزهة الألباء فى طبقات الأدباء، ٤ ـ ٧

ابن النديم الفهرست، ٦٠

الأصفهانى، الأغانى، الجزء ١٢: ٤٤٦٣ ـ ٤٤٦٥

ياقوت الحموى، معجم الأدباء، الجزء الثالث: ٤٣٦ ـ ٤٣٧

جورج مقدسى Humanism, 122

(٥٦) عن «الأوائل» انظر

Noth and Conrad, Historical Traditien, 10 - 04

Juynboll, Muslim Tradition, 10 ff

(٥٧) مات أبو الأسود الدؤلى عام ٦٥هـ، بينما مات أبو عمر بن العلاء الذى استنكر لافتات التجار عام ١٥٥هـ

(٥٨) أبو المحاسن اليغمورى، نوروالقبس، ٨٧

(٥٩) المصدر السابق، ٩٥، ٣٠، ٤٠

(٦٠) Leder, Korpus, 199 ff

Noth and Conrad, Historical Tradition.

(٦١) عن التطور المبكر لهذه الفكرة بوصفها فكرة سياسية ودينية

انظر Nayel, Rechtleitung

حيث إننى مدين لنيجل Nagel خاصة فى الفصل الثانى فيما سيأتى.

(٦٢) أبو نصر السراج، اللمع فى التصوف ، ٤ – ١١.

وللمزيد انظر Mackeen, "Sufi Qawm esp. 220 وكذلك Melchert, "Transition"

(٦٣) ابن ماجه ، السنن، رقم ٤٠٥٨، مقارنة مع صحيح البخارى الجزء الخامس : ٦٠ – ٦١.

(٦٤) ابن الجوزى، تلقيح فهوم أهل الأثر فى فنون التواريخ والسير، ٣٨٢ – ٣٨٤.

(٦٥) Nackecn, "Sufi Qawm, Reinhart, "Tranrcerdence" 9 - 10.

وانظر أيضاً الفصل الخامس من الكتاب.

(٦٦) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، الجزء الأول : ٣٣، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢٠ الذهبى فى السخاوى، الإعلان بالتوبيخ عن ذم أهل التاريخ ، ٤٣ التاريخ ، ٨٤–٨٦ ترجمة Rosenthal, History, 388-91 الصفدى، الوافى بالوفيات، الجزء الأول : ٥١ – ٥٥، السيوطى ، تاريخ الخلفاء الجزء الأول.

(٦٨) ابن أبى أصيبعه، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ٧ – ٨.

(٦٩) طريف بن خالدى Islamic Biographical Dictionaries, 64

(٧٠) Heinrich, Contacts", 255.

(٧١) Mottahedeh, Loyalty, 97-174.

(٧٢) جورج مقدسى، Humanism, 1-200.

(٧٣) الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد الجزء الأول:٢٢٧ (طبعة قديمة الجزء الأول ٢١٢ – ٢١٣).

(٧٤) ياقوت الحموى ،معجم الأدباء، الجزء الأول ص : ٢٩.

(٧٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، الجزء الأول : ٢٠ عن هذا العمل انظر Fahnrich "Man and Men".

(٧٦) فيما يتصل بهذا فإن ما هو جدير بالملاحظة أن الشاعر أبا العتاهية (توفى ٢١١هـ/٨٢٦م) يصف نفسه بأنه كان قارئ للدفاتر التى تحتوى على وصفات تعليمية عن الشخصيات التاريخية (ديوان أبى العتاهية، قافية زوى).

(٧٧) للمزيد من الأمثلة انظر ابن النديم، الفهرست ١٣١–١٦٧.

(٧٨) بشرى حمد Gibb "Islamic Biographical Literaturer", History and Biography.

(٧٩) السبكى ، طبقات الشافعية الكبرى، الجزء الثانى : ٢٢–٢٥ (اقتباس والده على بن عبد الكافى)، وردت فى الإعلان بالتوبيخ.. السخاوى، ١٣٢. ترجمة Rosenthal, "History", 372.

(٨٠) الصفدى، الوافى بالوفيات، الجزء الأول : ٤٢، انظر أيضاً طريف خالدى Arabic Historical Thought

(٨١) للمزيد انظر ملاحظات إحسان عباس على تفاعل الاثنين فى ابن خلكان (وفيات الأعيان، الجزء السابع : ٦٥-٨١).

(٨٣) ابن يزيد (ابن ماجه توفى ٢٧٣هـ/٨٨٦-٨٨٧م) تاريخ الخلفاء.

(٨٤) ولهذا فإن العمل يغطى الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين حتى المتوكل الثانى توفى ٩٠٣ هـ / ١٤٩٧م) وحذف «هؤلاء الذين ادعوا الخلافة بوصفهم انفصاليين ولم تنجح محاولاتهم، مثل الكثير من العلويين الأخيار والعباسيين». واستبعد الفاطميين على أساس أن نسبهم القرشى مزعوم. (السيوطى، تاريخ الخلفاء،٤ ومابعدها).

(٨٦) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، الجزء السادس: ٥٢٧-٦٥٠(حوليات حكم المأمون، المادة المتصلة به تظهر فى الجزء السابق عن الأمين) ٦٥ - ٦٥١ (سيرة مختصرة)، ٦٥١-٦٦٦ (سيرة النوادر)، مترجم عن الطبرى الحرب والتوحيد Reunification

(٨٧) التأكيد الوحيد الذى وجدته يخص بـ الحرب الأهلية يقول الطبرى إن استبعاد المأمون من ولاية العهد «هو شيء لم يفكر فيه الأمين ولم يعتزم فعله ولكنه فى الواقع نوى أن يكون مخلصًا للاتفاق ولأخيه» (الجزء الثامن ٣٧٤).

(٨٨) المسعودى مروج الذهب، الجزء الرابع ص : ٣١٣-٣١٤.

(٨٩) المسعودى، مروج الذهب، ج٤: ٣١٨-٣١٩.

Dimitri Gutas, Greek thought, 77ff.

(٩٠) وبصورة مشابهة، فإن الملاحظة عن التنبآت التنجيمية ربما تكون إشارة ضمنية لترشيح المأمون لولى عهد علوى متوقعًا نهاية غامضة للسلالة العباسية (كما أشار إلى ذلك Madelung فى New Documents) إن المأمون بحث عن أدلة فى السماء أكدتها «رسالة الخميس» (أحمد زكى صفوت، جمهرة رسائل العرب.. ج٣: ٣٧٩، وكذلك (Arazi and El'ad, Epitre, 67 : 49

(٩١) مثلاً، انظر ، الطبرى، تاريخ المرسل والملوك، ج٨: ٦٦٥ -٦٦.

(٩٢) إننى مدين هنا لـ Wallace Hadrill

الذى حاجج بأن كاتب التراجم والسير الرومانى Suetonius بدأ فى إلحاق - وليس استبدال - الوصف التاريخى لـ Tacitus (suetinus,8 22)

(٩٣) عن العلاقة بين السرية Secrecy والتاريخ الحقيقى فى الأردن الحديث، انظر

Shryock, Nationalism, 109 - 110, 237, 189

الفصل الثانى

الخليفة المأمون

" واخرجوا عنى وخلّونى وعملى، فكلكم لا يُغنى عنى شيئًا ، ولا يدفع عنى مكروهًا ، ثم قفُوا بأجمعكم فقولوا خيرًا إن عرفتم، فإنى مأخوذ من بينكم بما تقولون وما تلفظون به" (*) (١)

(مأخوذ من حديث المأمون وهو على فراش الموت كما رواه الطبرى)

بدأت الخلافة، كما هو معروف فى التاريخ الإسلامى فى المدينة، فى سقيفة بنى ساعدة . عندما توفى النبى [صلى الله عليه وسلم] فى عام ١١هـ/ ٦٣٢م، انقسم المسلمون إلى ثلاث فرق. ابنته فاطمة [رضى الله عنها] انسحبت إلى بيتها وزوجها على بن أبى طالب ومن تبعهما . والتف بقية المهاجرين حول أبى بكر وعمر ، على حين تجمع الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة. ولمّا علم أبو بكر وعمر بهذا الاجتماع، أسرعا إلى السقيفة أيضًا. وهناك وجدوا الأنصار يعدون العدة، لاختيار قائد جديد لهم، وبذلك ينتزعون قيادة الأمة من المهاجرين. لكن أبا بكر تدخل، وأصرّ قائلاً: "أمّا ما ذكرتم من خير فأنتم أهله، ولن تعرف العرب هذا الأمر إلاّ لهذا الحى من قريش" (**) ، العشيرة التى تضمه هو وعمر. اقترح الأنصار أن يكون من كل فريق أمير. يروى عمر قائلاً: فكثر اللغط وارتفعت الأصوات، حتى تخوفتُ الاختلاف، فقلت: ابسطْ يدكَ أبايعك يا أبابكر، فبسط يده، فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار". (٢) هذه المبادرة البارعة جعلت أبابكر الخليفة الأول للنبى قائداً لأمة المسلمين (٣).

(*) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك، ج ٧ : ٦٤٨.

(**) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٤٨٦.

وكما بين ولفرد ميدلونج Wilferd Madelung فإن تدخل أبى بكر وعمر الحاسم صان فكرة السلطة الموحدة الشبيهة بتلك التى تمتع بها النبى [صلى الله عليه وسلم] من الانقسام. وفضلاً عن ذلك، فإن الجدل بأن خلافة محمد [صلى الله عليه وسلم] كان يجب أن تكون فى قريش أصبح فى النهاية مقبولاً من كل المسلمين تقريباً وعلى مدار الأجيال المتعاقبة. اعتراف المهاجرين بتكلفة الخلافة، وأولاها أنها فى النهاية سمحتْ بصعود بنى أمية، الذين رغم أنهم قرشيون فقد أسلموا متأخراً وجاء وصولهم للحكم على حساب المهاجرين والأنصار كليهما، فأعطى ذلك للأجيال التالية سبباً للشكوى بأن الخلافة أصبحت ملكًا عضوضاً. وعلاوة على ذلك فإن عملية السقيفة استبعدت صراحةً على بن أبى طالب. بقدر ما فنّد أبوبكر وعمر فكرة الوراثة فى الخلافة، كان لابد من أن يتوصلا إلى تفاهم مع دعوى علّى ، الذى كان أقوى منهما حجة. وهذا ما فعلاه عندما أصرا على أن الأنبياء لا يُورثون، ولكن عليًّا لم يقتنع بما قالاه. وأخيراً عندما أصبح علىّ خليفة فيما بعد لم يستطع أن يوقف صعود بنى أمية (٤).

لقد انحدرت الأسرة العباسية الحاكمة – التى منها عبدالله المأمون (حكم ١٩٨ – ٢١٨هـ/ ٨١٣ – ٨٣٣م) الخليفة العباسى السابع – من العباس عم النبى، وجاءت للسلطة بعد دعوات ضد بنى أمية تدعو للثورة باسم الرضا من آل محمد، وهو حاكم حظى بالقبول من أسرة النبى. ووجدت دعوتهم تأييداً كاسحاً فى خرسان، وربما تعنى كلمة «الرضا» (كما تقول باتريشا كرون Patricia Crone) خليفة متفق عليه ، بعد تشاور لاحق. «بطريقة غامضة، ظهر فى النهاية الرضا عباسيا أكثر منه علويا، (ويقصد بالعلوى سليل النبى من نسل علىٍّ) .(٥) وكانت أسباب النجاح العسكرى لثورة عام ١٣٢هـ/٧٤٩م معقدة ومتناقضة. وإن أفادت من سخط ملاك الأراضى ومن السياسة الضريبية التى دعمت الحكومة المركزية وملاك الأراضى الواسعة على حساب السكان العرب والفلاحين الفرس.(٦) وقد وُصفتْ القوات الخراسانية التى أطاحتْ بالأمويين بأنها تكونتْ فى معظمها من العرب أو الفرس أو خليط من الاثنين المتهاجنين . ومع ذلك فبغض النظر عن تكوين الجند العرقى كانت الصفوة من العرب والقواد المستعربين، الذين يسمون أبناء الدولة أو «أبناء الدعوة» الذين كان لهم الدور الأبرز فى حكومة العباسيين الجديدة .(٧)

ولأن كثيراً من مصادرنا تستشهد بالجند الخراسانية، وخاصةً من يسمون «أبناء الدولة»، بوصفهم منقذين، وأحياناً مخططين لسياسة العباسيين، فمن المفيد فهم طبيعة قوتهم في مصطلحات محددة. فاعتماداً على الجاحظ، فإن أبناء الدولة الخراسانية تباهوا بأنهم أول من أيّد ثورة العباسيين. قالوا: «في أول الزمان أيد الأنصار النبي، والآن في آخره يؤيد الخراسانيون ورثته العباسيين» . ولقد اعتز أبناء الدولة بسجلّهم ضد الأمويين بهيئتهم المرعبة حيث ارتدوا عباءات طويلة من الصوف وتركوا شعورهم تنمو، وتباهوا بشواربهم المفتولة. أما في القتال، فكانوا يركبون ومعهم الأعلام وقارعو الطبول، ويحاربون بالرماح والسيوف والبُلُط ونوع من الهراوات يسمى الساحقة . يقول البنوي القح متباهياً: "ومتى رأيت موكبنا وفرساننا وبنودنا التي لا يحملها غيرنا، علمت أننا لم نُخلق إلا لقلب الدول وطاعة الخلفاء وتأييد السلطان"(*) (٨) حين استقروا في بغداد، واتخذوها وطناً لهم، أسموها «خرسان العراق». ويبدو أنهم أصبحوا فيها قوة شرطة حضرية، الجاحظ - وهو بنوي - يصف رفاقه في السلاح وهم يقاتلون «عند أبواب الخنادق، ورؤوس القناطر. ونحن الموت الأحمر عند أبواب النُّقُب . ولنا المواجأة في الأزقة والصبر على قتال السجون" .(*) (٩)

وبمجرد أن اطمأن العباسيون إلى قوتهم، راحوا يستخدمون روايات تاريخية ملفقة ليبينوا قصصاً مضادة للعلويين والأمويين في النصيب المقدور لسلالتهم الحاكمة.(١٠) فأعلنوا أن الأمويين - سلالة أعداء النبي - كانوا مغتصبين للحكم، وأكدوا أن الخلافة تخص بلا ريب سلالة أسرة النبي. واضطرهم هذا السباق إلى أن يجادلوا ضد دعاوى العلويين، التي قاموا بها مؤكدين على أن عم النبي، جدهم العباس، هو أحق من سلالة ابنة النبي. وبطريقة بديلة فإنهم جادلوا بأن سلالة عَليّ نقلتْ الإمامة إلى سلالة العباس"(١١).

(*) رسائل الجاحظ ، ج ١ : ١٤ - ٢١، ٢٦ .

أبناء الدولة أو أبناء الدعوة في الأساس هم المناصرون الخراسانيون للثورة العباسية، وبعد ذلك أطلق المصطلح على ذريتهم التي سكنت بغداد، جنوداً أو مدنيين. وينسب لكلمة [أبناء] فيقال [بنوِيّ]. (المترجم)

هنالك على أية حال لم يكن التهديد الأشد خطراً على سلالاتهم الحاكمة من العلويين ولكنه كان من الخراسانيين . رغم أنهم كانوا مدينين للأسر المحلية التى أيدت دعوتهم، غير أن الخلفاء العباسيين أثبتوا أنهم ليسوا أقل عزمًا على استنزاف دخل خراسان من الأمويون . فالضرائب التى فرضها الوالى «العباسى على بن موسى ابن ماهان» ، مرة أخرى أثارت أهل خراسان فانتفضوا ضد الحكومة المركزية .(١٢) فسار الخليفة هارون الرشيد وهو مريض شرقًا لإخماد التمرد ولكنه مات أثناء الحملة، وترك الإمبراطورية يحكمها ابنه محمد الأمين. أما الابن الآخر، عبدالله المأمون، فقد اصطحب الرشيد إلى خراسان، وبعد وفاة أبيه، بقى المأمون فى مرو (وتسمى الآن مدينة مارى Mary فى تركمانستان) واليًا على تلك الولاية. وبعد خمس سنوات ، جاءت به ثورة الخراسانيين إلى السلطة فأصبح الخليفة السابع من السلالة العباسية الحاكمة .

المأمون فى التاريخ :

ولد عبدالله المأمون فى بغداد فى ١٧٠هـ/ ٧٨٦م ليلة تولى والده الرشيد الخلافة. ووصف بأنه "أبيض رَبْعة حسن الوجه وقد خطه الشيب، تعلوه صُفرة، أعين طويل اللحية رقيقها، ضيق الجبين على وجهه خال". (*) (١٣) أمه مراجل، جارية فارسية، ماتت بعد ولادته. وبمقارنة حكايات طفولته التى تقرنه بأخيه غير الشقيق الطائش، محمد - كان أصغر منه بستة أشهر - ترجح كفة المأمون . لكن بينما كان عبدالله المأمون نصف عربى كان محمد الأمين قرشيًا قحًا: أمه زبيدة، وهى التى اقنعت الرشيد ليجعله وليا لعهده، وكما يُروى فإن الرشيد تمزق بين طلبها وبين اقتناعه بأن نجابة عبدالله المأمون ستجعله حاكمًا كفئًا .(١٤) وأخيراً اختار محمد ليخلفه (متخذًا لقب الأمين)، وعبدالله (الذى لُقّب بالمأمون) ليكون وليا لعهده. طبقًا للمصادر الموثقة، تعهد أيضًا الرشيد بإعطاء المأمون سلطة مطلقة على إقليم خراسان. ومع ذلك، كما بين طيب الحبرى، فمن المحتمل جدا أن المأمون كُلِّفَ أن يعمل حاكمًا عسكريًا تحت إمرة الأمين. وعَهْد

(*) تاريخ بغداد، ترجمة رقم (٥٣٣٠).

الرشيد، بكل شروطه الملزمة وقيوده على سلطة الخلافة، هوجم في المصادر لتبرير ثورة المأمون بعد ذلك ضد الأمين .[١٥]

وغداة موت الرشيد ١٩٣هـ/٨٠٩م ، تولى المأمون حكومة خراسان واتخذ من مرو عاصمة له. وعندما دافع الأمين، وهو خليفة، عن حقه في جمع الخراج وتعيين الموظفين في خراسان، قاوم الأمين أوامره. وأيضًا سمى نفسه إمام الهدى. ولعل فَهْمَه لهذا اللقب جاء من وثيقة بعد ذلك، وهي الرسالة التي كتبها للجيش (رسالة الخميس).[١٦] وفيها راح المأمون يخبر أنصاره من أهل خراسان أن الحكم (يريد به الإمامة والخلافة على نحو قابل للتبادل بينهما) في سلالة النبي. يختار الله ـ وليس الناس ـ القائد العادل للأمة، ولذلك فإن أوامره هي ولاء مطلق من رعيته. مسئولية القائد، بدوره، في أن يرشد الأمة على نحو قويم .[١٧] وليس واضحًا إن كان المأمون اعتنق ذلك التعريف الجامع للإمامة قبل تدهور العلاقات مع الأمين، أو مع انبثاق الصراع الذي تلى ذلك. وعلى أية حال، دعواه للاستقلال العسكري والإداري والمالي كانت استفزازًا صارخًا.

هنالك رد الأمين بعزل المأمون عن ولاية العهد وسير جيشًا لإعادة سيطرة الخلافة على خراسان. وتُصورِّ المصادر التاريخية هذا الرد على أنه خرق لعهد مكة، وعلى أية حال، كما بين طيب الحبري، فإن عهد الرشيد الأصلي ربما كان مقبولاً لدى الأمين أكثر مما عرفت مصادرنا أو كانت ترغب أن تعترف .[١٨] وفي الأساس، كما ناقش إلتون دانيال Elton Daniel كانت الحرب هي الحملة الأخيرة في معركة طويلة بين الولايات والحكومات المركزية التي سعت لاستغلالها بصفتها مصدرًا للخراج. وبينما مَثَّل الأمين ومستشاروه الدَفْع المركزي، دافع المأمون ومستشاروه في الواقع عما يسميه دانيال «الإقليمية الخرسانية». وعندما وعد المأمون أن يضع ضرائب بعينها عن كاهل الخراسانيين، ويصلح الإدارة، ويطور الأرستقراطية المحلية أيضًا، كان يعني فعلاً أنه وضع المصالح المحلية في الحسبان.[١٩] وبالفعل أعلن حملته ضد الخلافة العباسية على أنها تكرار لثورة ١٣٢هـ/٧٤٩م، وسمى قضيته الدعوة الثانية، ويقصد الدعوة الثانية للثورة.[٢٠]

وكما رأينا، فإن أبناء الدولة (*) الذين تبعوا العباسيين إلى العراق أصبحوا عراقيين أكثر منهم خراسانيين فى ولائهم. ذراريهم التى مازالت تسمى أبناء الدولة، أشهرت السلاح دفاعًا عن الأمين، بينما أبناء الدولة الذين بقيت أسرهم فى خراسان أو الذين تصادف أن كانوا فى مرو عندما اندلعت الحرب، جُندوا ليحاربوا مع المأمون. وكان قائد جيش المأمون، طاهر بن الحسين ، بنويًّا قحًّا.[21] وعلى أية حال، فإن كثيرًا من جنده كانـوا "إيرانيين لم يعتنقوا الإسلام، أو اعتنقوه ولم يثبت فى قلوبهم، أو لم تألفه قلوبهم أو أتراكًا» .[22] وفى الصراع الذى نشب بين الأخوين، فإن قوات الدعوة الثانية للمأمون وجهت سلسلة متوالية من الجيوش العراقية وضربت حصارًا على عاصمة العباسيين. فيما هرب أبناء بغداد من مواجهة تهديدات طاهر بن الحسين بمصادرة ممتلكاتهم، فَسلَّح الأمين وقواده المواطنين (أهل الأرباض) ودفعوا العراة والمساجين والعياريين ليدافعوا عن المدينة .[23] ويروى المسعودى قائلاً: "وعُملتْ المنجانيقات بين الفريقين ، وكَثُرَ الحريق والهدم ببغداد والكرخ وغيره من الجانبين، حتى درستْ محاسنها، واشتد الأمر، وتنقل الناس من موضع إلى موضع وعَمّ الخوف، ولم تزل الحرب قائمة بين الفريقين أربعة عشر شهرًا، وضاقت بغداد بأهلها، وتعطلتْ المساجد، وتُركت الصلاة ونزل ما لم ينزل قط مثله، منذ بناها أبوجعفر المنصور".(*)[24] وقُتل الأمين، بناءً على أوامر طاهر بن الحسين فيما يُروى عندما كان يحاول الفرار من المدينة.[25] ومع موت الأخ غير الشقيق (١٩٨هـ/٨١٣م)، بويع المأمون خليفة فى المدن الرئيسية للإمبراطورية، على الرغم من أن بلاط الحكم استمر فى مرو: وأخيرًا وُلِّىَ طاهر بن الحسين واليًا على خراسان، حيث أدرك أن القائد المظفر وسلالته الأمل الدائم للسكان المحليين، خاصةً أن خراج الولاية كان ينفق محليًّا، إلى حدٍّ ما[26] فى نهاية الأمر.

فى عام ٢٠١هـ/٨١٧م وجه المأمون لطمة ثانية للسلالة العباسية الحاكمة (**)، عندما عين علويا، من نسل على بن أبى طالب ابن عم النبى وزوج ابنته وليا للعهد.

(*) سبق التعريف بأبناء الدولة أو الدعوة.

(*) مروج الذهب ، ج ٤ ، ٤١٢ - ٤١٣.

(**) كانت اللطمة الأولى حصار بغداد وقتل الأمين العباسىّ القح . (المترجم)

ومنذ إعلان تعيين الرضا، عبر المأمون عن نفسه بأسلوب مشابه لذلك الذى كان فى رسائل الخميس. أعلن "أنه أتعب جسده، وأسهد عينيه، وفكر طويلاً" فى ولاية العهد. وبعد أن فحص بيوت العباسيين والعلويين وجد أنه ليس هناك أحد أكثر استقامة وعفة من على بن موسى. ولذلك يُعلن على بن موسى وليا للعهد، ويمنحه لقب الرضا. وفى النهاية باستلهام من الله فإن هذا القرار المتصل بالاستخلاف كان ملزمًا للمسلمين.(٢٧) وفى مواجهة هذا التعيين فإن كثيراً من العلماء المسلمين اعترفوا بالحيرة. مع ادعاء المأمون السابق بأنه واحد من أئمة الهدى، لماذا جعل ولاية العهد فى بيت آخر؟ وكما بين فرانسيسكو جابريلى Francesco Gabrieli فإن المأمون أظهر أدلة واضحة للتعاطف مع الظلم الذى عانت منه سلالة علىّ، واستمر فى تبنى سياسة مؤيدة للعلويين خلال حكمه. (٢٨) وربما كان الأكثر أهمية أنه اعتبر العلويين والعباسيين كليهما أفراداً من أسرة النبى، ولهذا فَهُم على السواء كانوا مؤهلين للإمامة .(٢٩) ولعل هديته لابنته عند زواجها من ابن على الرضا أكدت على هذه الصلة، وربما قُصِدَ إنجاب ذرية من الأئمة مختلطة بالأسرة الحاكمة. وعلى أية حال فإعلاء العباسيين لمنزلة أهل البيت إنما عزز مصلحتهم. ويُرْجِع العباسيين - باعتراف الجميع - أصلهم إلى العباس عم النبى . هذه الدعوى كان ينقصها قوة الشخصية التى ميزت نسل علىّ وفاطمة المباشر. وكأنها دليل على جهود مروجى الادعاءات من العباسيين القائلين بأن سمات هذه السلسلة انتقلت إلى العباسيين .

وإلى جانب التبرير النظرى، فإن اختيار المأمون علويا وليا للعهد بدا طبيعيًا فى تأجيج العداء بينه وبين أقاربه العباسيين، بل وزادها استعاراً. والدعوة الثانية لم تقسم طبقات أبناء الدولة ولكنها أعطت قوة جديدة لفرق العجم الإيرانيين - غير المندمجين - الذين لامهم الناس على قتل الأمين.(٣٠) لم يكن العباسيون ومناصروهم يثقون فى المأمون، وكذلك هو لم يثق فيهم. وعلى أية حال فمع انهيار قوة الخلافة فى بغداد، فإنه كان مؤهلاً - وفى الواقع مضطراً - لتقديم ولاية العهد بالطريقة التى رآها مناسبة.(٣١) وعلى كلٍّ ، فقراره لم يمثل ابتعاداً أساسيًّا عن الأهداف المعلنة للدعوة العباسية الأصلية، وكما تبيّن كرون فإن كثيراً ممن يسمون بالثوار العباسيين عام ١٣٢هـ/٨٤٩م توقعوا أن «الرضا» - ومعنى الكلمة القائد المقبول - سيكون علويا. (٣٢) ولدى اختيار

الرضا ولى عهده فإن المأمون بكل تأكيد كان ينوى تنفيذ وإنجاز الوعد الذى أوصل العباسيين للسلطة، وهم مدحجين بالحجج تحت دعاوى زائفة، قبل نصف قرنٍ مضى[٣٣].

إن وَضْع المأمون المتقدم عن الإمامة، إن لم نذكر مأزقه السياسى، وهو تعيينه علوى وليا للعهد، لم يكن انحرافًا وهميا ولكنه ربما بدا عودة لما كان، ورغم ذلك فإن التعيين كان فيه مكر من ناحية. فلم يكن علىّ الرضا، ولى العهد، مجرد شخصية بارزة فى البيت العلوى، وإنما فوق ذلك اعتبره كثير من الشيعة المعاصرين الإمام الثامن من نسل الأئمة الشرعيين[٣٤] المنحدرين من عليّ وفاطمة. قال جده جعفر الصادق (ت ١٣٨هـ/٧٧٦م) : إن علويا فى كل جيل يكون على حق وإن كان قائدًا غير معترف به للأمة الإسلامية. هذا الإمام مفسر معصوم للشرع، وتعليماته لا مناص منها لتحقيق العبودية. وجعفر الصادق نفسه عرفه أتباعه وابنه موسى الكاظم على أنه إمام عصره. وعندما مات موسى الكاظم (ت١٨٣هـ/٧٩٩م) أصرّ بعض من أتباعه على أنه كان الإمام الأخير. ومع ذلك أعلن آخرون أن الإمامة انتقلت لابنه على بن موسى. وقُبيل حل المشكلة ، جاءت الأخبار أن المأمون عيَّن على بن موسى وليًا للعهد.[٣٥] وفى وثيقة التعيين لم يعترف المأمون فى أى موقع فيها بمكانة علىّ الرضا بوصفه إمامًا للشيعة. الفهم الشيعى لهذا المنصب كان غير متسق مع فهم المأمون ، الذى ألمح فى الحقيقة بالضرورة إلى عدم شرعية الخلافة العباسية. ومع ذلك فالخليفة ربما اعتبر التعيين طريقة للرجوع إلى الجماعة، كما أشار ميدلونج إلى ذلك، أو طريقة لتكذيب افتراضات الشيعة الإمامية، كما يتضمن ذلك وصف تلمان ميجل **Tilman Magel** وكما تدعى المصادر الشيعية صراحةً.[٣٦] وكلا الادعاءين مقبولان، رغم أنه لا يوجد دليل مباشر على أى منهما. وعلى أية حال، يوجد دليل مباشر على أن المأمون كان مهتمًا كثيراً بالقضايا الملحة أكثر من اهتمامه بادعاء الرضا للإمامة. وبعد موت ولى عهده، كتب الخليفة رسالة استرضاء لأقاربه من بنى العباس. وعندما ردّوا عليه بسيل من الشتائم، ردّ عليهم فى رفق. لقد راح المأمون فى النصف الثانى من الرسالة يلوم العباسيين على عنادهم وفسادهم ويبدأ دفاعًا عاطفيًا عن الحق التاريخى للأسرة العلوية. ثم أشار إلى النبوءات السرية التى منحها له والده، واعترف أنه عين علىّ الرضا على حساب الهدف

الحاسم للسلالة العباسية الحاكمة (٣٧). هذا الاعتراف، الذى مال ميدلونج وجوزيف فان إس Joseph van Ess لقبوله(٣٨)، لا يؤخذ على أنه توضيح تام لدوافع الخليفة فى ذلك الوقت الذى أعلن فيه التعيين. مع أنه غير متسق مع الدوافع الأخرى التى لخصناها قبل ذلك. فلو اعتقد المأمون أنه كان مُقَدَّرًا له أن يكون الخليفة العباسى الأخير، لتوافر لديه سبب قوى جدا لتعيين ولى عهد علوى وليس عباسيا(٣٩).

روّع تعيين الرضا العباسيين وأبناء الدولة فأدانوا هذا التعيين على اعتبار أنه من مكائد وزير الخليفة الفضل بن سهل(٤٠). وفى بغداد، خلع العباسيون بيعتهم عن المأمون ونصبوا مكانه عمه إبراهيم بن المهدى، الذى اشتهر قبل ذلك بأنه مغنٍ وأبلوا بلاءً عظيمًا فى قتال نائب المأمون الحسن بن سهل من ناحية، ومُطوِّعَة بغداد من ناحية أخرى(٤١). هؤلاء المطوِّعَة قادهم سهل بن سلامة وخالد الدريوش، اللذان وعدا بإعادة القانون والنظام وتنفيذ الأمر القرآنى بفرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (سورة آل عمران، آية ١٠٤). وعمليًّا كان ذلك يعنى تنظيم المواطنين ضد سلب ونهب العيّارين وضد جند الخليفة الذين لم تدفع لهم رواتبهم فى بغداد. والوزيران، الحسن والفضل ابنا سهل جعلا المأمون غير مدرك للحركة المناوئة للخلافة العباسية، حيث أخبراه بأن إبراهيم بن المهدى كان فقط يحكم بوصفه عاملاً له. وكما يروى فإن ولى العهد الوحيد، «علىّ الرضا» ، هو الذى كشف للمأمون مدى الفوضى فى العراق. واستجاب الخليفة وتوجه إلى بغداد، وإن كان فى خطى بطيئة. وقُتِلَ أثناء الرحلة الوزير، الفضل بن سهل فى الحمام فى سَرْخس. وبعدها بقليل، مات أيضًا علىّ الرضا، كما يُروى من تخمة أكل العنب .

وحزن المأمون حزنًا شديدًا على وفاة ولى عهده، وظل لوقتٍ يتزىّ بالزىّ الأخضر ويستخدم الأعلام الخضراء (بدلاً من السواد وهو شارة العباسيين) فى مراسم العرش، وحاول أيضًا إقناع علوى آخر ليقبل تنصيبه وليا للعهد(٤٢). ولكن توقيت موت على الرضا، وخاصةً ارتباطه بموت الفضل بن سهل، قاد عديدًا من المؤرخين إلى استنتاج أن الخليفة تخلص منهما ليسترضى أقاربه الساخطين من بنى العباس. وكما لحظ جون نواس John Nawas، فإن علىّ الرضا تصادف أن توفى فى مكان قريب جدا من الموضع الذى دُفِنَ فيه الرشيد، والد المأمون(٤٣). وربما ذكرته تلك الزيارة لقبر والده

بواجبه نحو أسرته وتغلبت على وَخْز ضميره فى التخلص من علىّ الرضا. وبصورة مؤكدة تُجْمع المصادر الشيعية المتأخرة تقريبًا على اتهام الخليفة بأنه وضع له السم. أمّا المصادر السنية المتأخرة فتميل إلى الاعتقاد ببراءة المأمون، والدليل بلا شك يكمن فى سياسته المؤيدة للعلويين التى استمر فى نشرها حتى وفاته.

كان من الواضح أن المأمون استفاد من موت الفضل بن سهل علىّ الرضا إلاّ إنه لا يوجد إلا دليل واهٍ أنه قتل كليهما. ففى حالة الفضل، كان لمستشارى الخليفة العسكريين سبب ملح للتخلص منه [الفضل]. فعندما قال على الرضا للخليفة أن بغداد انزلقت إلى الفوضى، بحث الأخير ليتأكد من مستشاريه، الذين مالبثوا أن اعترفوا بصحة الخبر، مما جعل الفضل بن سهل، الذى أغضبه الإيحاء بخداعه، يصب جام غضبه عليهم، وهم الذين تآمروا جهاراً على قتله دفاعًا عن أنفسهم(٤٥). وبغض النظر عن صحة هذه الرواية، فثمة دليل على أن الفضل بن سهل أحسّ ريبةً. فقد سأل المأمون أن يعطيه الأمان قبل الرحيل إلى بغداد، ورسالة الخليفة بهذا لم تزل محفوظة(٤٦). بالنسبة لعلى الرضا، فإن واحدة من أقدم الوثائق تشير أن السم وُضِعَ له فعلاً، والمتهم ليس المأمون على التأكيد، ولكنه القائد الخراسانى على بن هشام الذى تصرف، كما تدل الرواية، دون علم الخليفة.(٤٧) وهذا رأى مقبول؛ لأن أبناء الدولة عارضوا التعيين، وعلى بن هشام، مثله مثل القادة الآخرين الذين انخرطوا فى المعركة من أجل العراق، كان يتفهم فائدة ـ إنْ لم يكن ضرورة ـ إزاحة على الرضا من ولاية العهد(٤٨). ولسوء الحظ فإن الدليل على أنهم أقدموا على ذلك فعلاً دليل واهٍ وغير مباشر. وشبيه بذلك مسألة ما إذا كان المأمون قد خطط أو صفح عن أفعال أتباعه ضد الفضل بن سهل وعلىّ الرضا، وتلك قضية لا يمكن حسمها اعتماداً على المصادر المتبقية.(٤٩) ومع ذلك فإن إمكانية أن شخصًا آخر غير الخليفة له يد فى الأحداث المريبة لعامى ٢٠٢هـ و ٢٠٣هـ (٨١٨م)، يجب أن تأخذ اهتمامًا أكثر من ذى قبل(٥٠).

وعندما وصل المأمون بغداد أخيراً عام ٢٠٣هـ (٨١٩م)، أعاد وصوله النظام للعاصمة. واختفى الخليفة المنافس إبراهيم بن المهدى، ووافق قائد المطوِّعة سهل بن سلامة على بقائه مختفيًا. وأظهر الخليفة المأمون اهتمامًا بالعلوم حيث تعتقد المصادر المتأخرة فى مناصرته لعمل بنى موسى فى الفلك، ومُصنَّف الخوارزمى عن

البحث الأساسى فى علم الجبر، وترجمة العلوم والفلسفة اليونانية إلى العربية.(٥١) ولعل من كتبوا سيرة المأمون لم يتوافر لديهم شيء يقولونه ، تقريباً عن أى من هذا. ومع ذلك فإنهم يمعنون النظر فى ممارسته (التى بدأت بوضوح فى مرو) فى عقد جلسات مع علماء المذاهب والطوائف المختلفة وشارك علماء المعتزلة فى الاتجاه النقدى للسنة (وهى الأعمال المعيارية المروية عن النبى والصحابة). وفى إحدى المرات دافع محتجًا على خلافته باستخدام حجة المرجئة أن هؤلاء الذين يعملون خلفاء هم خلفاء شرعيون رغم وجود دليل على أنهم غير أكفاء بصورة جلية. فقد كان لديه تعاطف مع رأى الإمامية بأن عليًا وذريته كانوا هم الأئمة الشرعيين، مع أنه أوقف لفترة قصيرة للتبرؤ من أبى بكر وعمر وعثمان. ومع ذلك فإن العقيدة الأكثر أهمية التى تبناها هى العقيدة الجهمية والتى تقول بأن القرآن مخلوق من الله معارضًا الرأى القائل بأنه قديم (٥٢). ربما كان يساوره شك فى رغبته فى إثارة جماهير بغداد ؛ ولذا فإنه توانى فى الإعلان صراحةً عن تلك العقيدة حتى عام ٢١٢هـ/٨٢٧م، وانتظر ست سنوات ليطلب الولاء لها(٥٣).

وجاءت اللحظة الحاسمة عام ٢١٨هـ/٨٣٣م، السنة الأخيرة لحكم المأمون. أثناء حملته ضد البيزنطيين فى سوريا، حيث أرسل مدداً من الرسائل إلى إسحاق ابن إبراهيم الخزاعى، عامله على بغداد، يأمره فيها بامتحان القضاة والشهود العدول وأخيراً علماء الحديث والفقهاء ليأكدوا إيمانهم بخلق القرآن. تبنى الخليفة فى الرسائل نغمة مشابهة لتلك التى تبناها فى «رسالة الخميس»، وإعلانه ولاية العهد لعلى الرضا. يقول إن الخلفاء هم ورثة الأنبياء وحملة العلم «وعليهم أن يبذلوا أنفسهم بسخاء لله». وبعد دراسة وتفكير توصل إلى اتخاذ عمل ضد هؤلاء «الجُهّال» الذين ينكرون خَلْق القرآن مثل هذا الإنكار معناه أن القرآن مماثل لله، والبدعة التى يدينها الخليفة هى التشبيه، وذلك معناه تأكيد التشابه بين الله وشيء من خلقه ، وليزداد الأمر سوءاً فإن «أهل البدعة» كان عندهم من الطيش أن سموا أنفسهم أهل السنة والجماعة (من وجهة نظر عصرية) أهل السنة (٥٤). وأدان رغبتهم فى الرئاسة مستنكراً سيطرتهم على العامة وتهديدهم بالعقاب الأليم إن لم يتخلوا عما يعتقدون.(*) (٥٥) أمر المأمون أن يُرسل إليه

(*) هذا الكلام استخدمه المأمون ضد الذين رفضوا رأيه القائل بخلق القرآن. وقد استخدم محمد كاظم مصطلح Protosunnis وقد ترجمته بمعنى أهل السنة. (المترجم)

عدداً من العلماء فى الرقة (*) وبدأ فى امتحانهم بنفسه ، والمجموعة الثانية امتحنها إسحاق بن إبراهيم الخزاعى فى بغداد. كل الذين أمتحنوا تقريبًا أذعنوا فى نهاية الأمر واستسلموا. (رغم أن كثيراً منهم تراجعوا بعد ذلك عن اعترافاتهم)، وقليل هم الذين تمسكوا برأيهم عندما أرسلوا إلى سوريا. وقليل أيضًا هم الذين امتنعوا عن إبداء الموافقة عندما أرسلوا إلى سوريا. وعلى أية حال فقد مات المأمون قبل أن يصل إليه المنشقون، عام ٢١٨هـ/٨٣٣م لأنه كما يروى أكل تمرًا طازجًا بينما كان يستحم فى ماء بارد. وهو على فراش الموت نصح ولى عهده المعتصم أن يعامل العلويين باللين ويستمر فى امتحان العلماء. ولقد نفّذ المعتصم (الذى حكم من ٢١٨هـ إلى ٢٢٧ هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) هذه الوصية وأشرف على امتحان أحمد بن حنبل وجلده، وهو المنشق البغدادى الوحيد الذى لم يزل حيـا. أمّا الخليفة التالى الواثق (حكم من ٢٢٧ هـ إلى ٢٣٢ هـ /٨٤٢-٨٤٧م) فأعدم الثائر المؤيد لأهل السنة أحمد بن نصر الخزاعى. وانتهى ذلك الميراث فقط عندما تبوأ المتوكل الخلافة (حكم من ٢٣٢ هـ إلى ٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م) وهو الذى رفع المحنة، ووسع مناصرة الخلافة لأهل السنة، ودمر ضريح الشهيد العلوى الحسين بن على بن أبى طالب(٥٦).

ورغم أن المأمون لم يعمر طويلاً ليفعل أكثر من المحنة فى سرعة، فإن القصة الأشد اختلافًا فى حكمة تبقى، فمنذ ما يزيد على قرن تساءل البحث «العلمى» الحديث عن السبب الذى من أجله اضطهد أهل السنة، ولماذا استخدم مسألة خلق القرآن بوصفها مقياسًا للإيمان؟ وقد ناقش وولتر بترون Walter Petron فى دراسته الرائدة بأن المأمون ـ وهو موزع الهوى بين أفكار الشيعة والمعتزلة – كان يسعى إلى فرض الرأى «العقلى» عن القرآن على رجال الحديث المعارضين للفلسفة (٥٧). وعلى أية حال، كما يبين ميدلونج ، فإن عقيدة القرآن «القديم» لم تكن جزءًا من عقيدة الشيعة فى ذلك الوقت(٥٨). واعتماداً على رأى فهمى جدعان ـ علاوة على ذلك ـ فإن علماء المعتزلة لم يكن لهم تأثير خاص فى البلاط، والمأمون نفسه لم يزد عن كونه مؤيداً عقديًا لآرائهم(٥٩). ولعله يتبدّى من تلك الكشوف السابقة، أن أكثر من عالم استنتج أن

(*) الرقة مدينة مشهورة على الفرات من الجانب الشرقى [معجم البلدان ، ج١ : ٣٦] . (المترجم)

عقيدة خلق القرآن كانت على الأرجح سلاحًا مناسبًا ضد أهل السنة.(٦٠) لنصل إلى تفسيرٍ مرضٍ، فإنه من الأهمية بمكان أن نجرى مسحًا لما كشفهُ تلاميذ المحنة عن الطوائف السياسية لمن تم امتحانهم، وبصورة أوسع عن طبيعة العلاقة بين العلماء والدولة. وهى أمور تشكل الخلفية الأساسية ليس فقط لدراسة المأمون فحسب ولكن أيضًا لدراسة ابن حنبل (الفصل الرابع) وبشر الحافى (الفصل الخامس).

فى دراسته عن الخلافة المبكرة يصور نيجل السلالة العباسية الحاكمة بأنها وعدت أن تحكم كما حكم الرعيل الأول من الصحابة، أى اعتمادًا على الاستنتاجات الشرعية للعلماء. ولكن المأمون كسر هذا النموذج بادعائه الحق فى أن يتجاوز الحكم على كل القضايا بما فى ذلك أمور الإيمان وإن لم تنحصر فيها. فقد شرع بوصفه إمام الهدى فى مهمة تسوية الخلافات التى بين المسلمين ويوضح هذا الباعث تعيينه على الرضا وليا للعهد، وولعه باستضافة المناظرات بين ممثلى مختلف الطوائف. وفى رأى نيجل، فإن المحنة كانت وصمة الفشل لتلك السياسة المثالية الهادفة إلى التسوية أو المصالحة. وبالنسبة لأهل السنة، الذين كانت لهم رؤاهم عن السلطة الدينية، فأولئك لم تكن لديهم النية للخضوع لآراء المأمون. بل تبنى كثير منهم آراء عامة ضد الخلفاء العباسيين، وكانوا أيضًا على علاقة مع حركات المعارضة قديمة العهد فاعتزم المأمون، وهو يواجه تمردهم، فرض آرائه بالقوة بوصفه إمامًا .

ولعل كرون وهندز **Hinds**، يتفقان فى دراستهما عن نفس الفترة، أن المأمون أدى دوره بوصفه إمام الهدى بكل كفاءة . وعلى كلٍّ فهما يفندان دعوى نيجل أن الخلافة العباسية المبكرة أعلنتْ عن نفسها دائمًا أنها تؤمن بالسُنّة كما عرفها العلماء بل يبرهنان على أن الخلافة منذ بدايتها أدعتْ السلطة الدينية المطلقة. ففى تسميته لنفسه إمام الهدى، أعاد المأمون تأكيد تلك السلطة فقط. وأثناء العصر العباسى الأول، أصبح الفقهاء أكثر حزمًا بخصوص شرعية استقلال أحكامهم الشرعية. وفى رده على ذلك قرر المأمون أن يحسم الأمر بإعلانه أن القرآن مخلوق وتحدّى الفقهاء أن يجادلوه. ومع العودة إلى تيار أهل السنة تحت حكم المتوكل، تم حل تلك الإشكالية بالاستفادة من العلماء. وهكذا فإن كرون وهندز يستنتجان (وتبعهما جيب **Gibb** وليبيدوس **Lipidus**) أن فشل المحنة ميز عملية الفصل الدائم بين السلطتين الدينية والسياسية فى الإسلام(٦٢).

ولقد تحدى محمد كاظم زمان نتائج كرون وهندز قائلاً بأن العلاقة بين العلماء والدولة، قبل وبعد محنة خلق القرآن، كانت ثمرة تعاون وليس صراعًا. وأيّد الخلفاء العباسيون الأوائل العلماء المؤيدين لأهل السنة الذين أعطوا بدورهم الشرعية لنظام الحكم. واستلزم ذلك الوضع بالضرورة الاعتراف المتبادل. وفيما نسلّم بأن كثيراً من العلماء، وكذلك مؤيدى أهل السنة وغيرهم، ابتعدوا عن الدولة أو حتى حاربوها وتجادلوا حتى اعترف الخليفة والعلماء علنًا أحدهما بالآخر بوصفه مؤهلاً لتلك الشرعية. وعلى ذلك فالمحنة، طبقًا لكاظم زمان، تمثل انحرافًا قصير الأجل عن هذا النموذج. ولكنه لم يقدم توضيحًا محددًا لسياسة المأمون تجاه أهل السنة، ولا لدور عقيدة خلق القرآن فى تلك السياسية. ومع ذلك فإنه يناقش أن السلطة الدينية التى أدعاها الخليفة لم تكن مختلفة بأى صورة عما ينسب للخلفاء العباسيين قبله وبعده ، وهكذا "كان طلاقًا بائنًا بين الدين والدولة، لم يحدث ولم ينشأ فى أزمنة العباسيين الأولى"(٦٣).

ربما كانت نظرة المأمون لنفسه على أنه إمام الهدى ابتداعًا منه، كما يشير نيجل، أو ربما كانت إحياءً واعيًا لادعاءات الخلافة القديمة، كما أشارت كرون وهندز . وعلى أية حال فإن عداء المأمون لأهل السنة كان له ما يبرره. ولكن ثمة أحداثًا معينة تتطلب توضيحًا أكثر . تعاملت كرون وهندز مع أهل السنة على أنهم فقهاء ذوو عقليات مستقلة ، وكذلك كان بعضهم بلا شك. ولكن العلماء الذين تم امتحانهم أثناء المحنة من الواضح أنهم كانوا إما قضاة دولة معينين أو علماء حديث(٦٤). وفيما يتصل بالقضاة المعينين من الدولة، فثمة دليل واضح على أنهم حاولوا دائمًا وأبدًا الاختلاف مع حكم المأمون قبل المحنة(٦٥). علاوة على ذلك، فليس واضحًا عما إذا كان فعلهم ذلك شكّل تهديداً آنيًا للخلافة. ولكن استطاع المأمون عمليا ونظريا أن يعزل القضاة حين كان يرغب، أو على الأقل أن يُعَدّل أحكامهم(٦٦). وبالنسبة لرجال الحديث، فليس فثمة دليل واضح على أن هؤلاء الذين تم امتحانهم كانوا فقهاء نشطين، عدا أحمد بن حنبل المعارض البغدادى الأشهر، وهو من عارض استخدام الرأى والقياس، وكما يروى فقد أعلن أن رسالة الأصول عن الفقه للشافعى لا جدوى من نسخها(٦٧) طبقًا لكرون وهندز إذ أن تلك

الفروق لم تكن ذات أهمية . وإنما كان وجود السلطة الشرعية المستقلة عن الخلافة الأساس الذى شكل تحديًا لا يمكن مجابهته.(٦٨) وتبقى الحقيقة إن الطائفتين الكبرتين الضحايا ـ القضاة ورجال الحديث ـ بينهما القليل مما هو مشترك. فالقضاة كانوا معينين فى الدولة، بينما تجنّب كثير من رجال الحديث أى انخراط فيها. وأخيراً فإن قليلاً ممن امتحنوا وأشهرهم إبراهيم بن المهدى الخليفة المنافس السابق ليس لهم شهرة تذكر فى الحديث أو الفقه .

ولعل التفسير الأكثر قبولاً لتنوّع طوائف الممتحنين يأتى من تتبّع انتماءاتهم الطائفية والسياسية، وثمة جهد وافر تم بذله فى هذا الموضوع مما جعل جون نواس يشكو من أن "عدد الزمر والطوائف كان كبيراً جدا بدرجة يصعب احتمالها، فمنهم كان الحنابلة ومؤيدوهم وأبناء الدولة والموالى الخراسانيون ومتطوّعة بغداد والعباسيون والهاشميون والعناصر الفارسية والعلويون والشيعة والخوارج والمرجئة وبالطبع العرب وغير العرب من السلالة الخراسانية القريبة والبعيدة".(٦٩) واستطاع أن يضيف الأمويين الجدد (أو السفيانيين) والحربية والحشوية (*) والنابتة (**) وأهل السنة والمشبهة. ولكن من الواضح حتى من تلك القوائم أن كثيراً من هذه الأسماء تشير إلى نفس الطوائف. وعلى سبيل المثال المشبهة والنوابت والحشوية وكلها مصطلحات لسوء استخدام العلماء للأحاديث، وهؤلاء العلماء كان كثير منهم زملاءً لأحمد بن حنبل. ومن الممكن ، فى حقيقة الأمر، ترتيب معظم تلك الطوائف وتبيان التهديد الذى مثلوه، أو من المفترض أنهم كانوا يمثلوه، للمأمون .

(*) الحشوية : هم الذين يحشون الأحاديث بالإسرائيليات وتعتبر فرقة من المشبهة أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة [عن فرق وطبقات المعتزلة تحقيق سامى النشار ، ص ٧١] . (المترجم)

(**) النابتة : يعنى بهم الطوائف المبتدعة التى نشأت بعد مضى الصدر الأول من الإسلام ، ولا سيما بعد الفتنة التى حدثت فى عهد [شهيد الدار] عثمان بن عفان رضى الله عنه .

والنابتة والنوابت تسمية قديمة وردت فى شعر أبى السرى الشميطى فى قوله :

لا حروراً ولا النوابت تنجم　　　لا ولا الصحب وأصل الغزال

والجاحظ دائمًا يقرنهم بالمبتدعة والرافضة والعونم . [عن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ، ص ٥] . (المترجم)

وبشكل عام، كان المأمون يخشى نوعين من أعدائه. الأول وهم من اعتنقوا عقائد تأويلية اختلفت عن عقائده أو عارضتها. أما النوع الثانى فتمثّل فى المجموعات المعروفة بأنها رفعت السلاح ضد الخلافة العباسية بعامةٍ أو ضد خلافته بخاصة، أو كان من المحتمل أن تفعل ذلك لاحقًا. ولعل جانبًا من سبب تزايد الجمعيات التى انتقدها جون نواس كان أن الخليفة ومعاصريه عاملوا كلا المجموعتين من خصومه كأنهما شيءٌ واحد. وكما حدث فإن ذلك الانطباع غالبًا ما أثبت صحته. وثمة عَالِم آخر امْتُحِنَ فى المحنة، وهو المحدث السورى أبو مسهر الغسانى (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م)، الذى لم ينكر خلق القرآن فحسب وإنما كان له تاريخ فى جمعيةٍ ثوريةٍ أيضًا. وعندما قاد الأموى المعروف بالسفيانى دمشقَ فى ثورة ضد الأمين فى عام ١٩٥هـ/٨١٠م-٨١١م عمل أبو مسهر قاضيًا مع ذلك الثائر. ربما فعل ذلك تحت الإكراه ولكن حتى لو كان كذلك، فالمأمون، كما يُروى، عقد الجلسة ضده وذكر ذلك بسخرية أثناء امتحانه. هنالك اعترف أبومسهر وهو تحت تهديد السلاح بقطع رأسه بأن القرآن مخلوق. ولما كان المأمون لم يزل متشككًا، فإنه أمر بإرساله إلى بغداد حيث مات فى السجن.(٧٠)

ولقد كشف كل من نيجل وفهمى جدعان وجوزيف فان إس فى دراساتهم عن المحنة عن علاقات متشابهة بين المتحنين وخصوم العباسيين عامة وخصوم المأمون خاصة.(٧١) وحتمًا، بدا أن المعارضة السياسية كانت مرتبطة بخلافات عقدية، إذ كان واضحًا تمامًا، أن اهتمام المأمون بإبراهيم بن المهدى مثلاً كان يعتمد على أسس سياسية، فقد بويع إبراهيم خليفة من أهل بغداد عندما خَلَعُوا البيعة عن المأمون. ثم اختفى إبراهيم عندما عاد المأمون إلى بغداد. كانت الفِرق التى حاربت معه تكون من أبناء الدولة، وهم منحدرون من الثوار العباسيين الأوائل، وكانوا يُلقّبون على العموم بـ «فرق الحربية» بعد إقامتهم فى بغداد.(٧٢) وكان إلى جانب إبراهيم بن المهدى أيضًا العيّارون الذين حاربوا مع الأمين أثناء الحرب الأهلية. وأخيرًا، أُسِرَ إبراهيم بن المهدى نفسه، ثم صَفَح عنه المأمون. وعلى أية حال ففى عام ٢١٠هـ/٨٢٥م قبض على كثير من الرجال، بينهم العيارون، بتهمة التآمر لإرجاعه للخلافة ويبدو أن خطر تلك الثورة الثانية كان سببًا كافيًا للمأمون لتكون عينه على إبراهيم بن المهدى، خاصةً أنه شك فى أن أبناء الدولة - الذين افتخروا بأنفسهم «بأنهم لم يُخلقوا إلا لقلب الدول» - ستنشط

ثانيةً إلى جانب الخليفة المنافس.[٧٣] ولكننا نجد هنا بُعداً عقدياً، فإبراهيم، كما ثبت، اتخذ رأياً مغايراً للمأمون المتعاطف مع العلويين. وأكثر من ذلك أنه طلب أثناء خلافته القصيرة توبة بشر المريسى (*) (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م)، *المدافع البارز عن خلق القرآن*.[٧٤] فإبراهيم بن المهدى نفسه لم يكن عالمًا ولكن يبدو أن آراءه المضادة للعلويين والجهمية تلاقت مع آراء المعارضة ضد المأمون.[٧٥] ومع ذلك فمن المقبول أن المأمون افترض أن *العكس هو الصحيح، وهو أن أى واحد يتبنى آراءً معارضة للعلويين والجهمية معارض له.*

كان ذلك بكل دقة فحوى رفض المأمون لأهل السنة، الذين كانوا بلا شك ضد العلويين والجهمية. وبالطبع كان هناك أكثر من مجرد تقييمهم الذاتى. ولاسيما، أنهم انقطعوا للحديث وتحاشوا أخذ تكهنات علم الكلام. وعلى ذلك فإنهم كانوا متمسكين بالمعنى الحرفى Literalist (**) للنصوص. ومن ثم فإن المصطلحات المزدراة للمشبهة والحشوية (أى الذين لا يعرفون شيئًا تقريبًا) من قِبل طبقها عليهم المأمون ومؤيدوه[٧٦]. وعلاوة على ذلك فإن قادتهم ارتابوا ارتياباً واضحاً، فنأوا بأنفسهم عن البلاط (للمزيد انظر الفصل الرابع). وادعى بعضهم أيضاً الحق فى إقامة الحدود (الحدود لشرب الخمر والزنا وما شابه ذلك) فى مبادرتهم.[٧٧] وكان هذا معنى ندائهم "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". ومن المسلم به أن قائد المطوّعة الأشهر، سهل بن سلامة، خضع فى النهاية لسلطة الخلافة. ومع ذلك، فإن مؤيديه قاتلوا ضد العناصر الأخرى المناوئة للمأمون وليس معها مثل العياريين[٧٨]. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نفترض أن كل هؤلاء الذين عارضوا العباسيين كانوا بالضرورة متآمرين. ولكن تنوع المجموعة التى استدعاها المأمون ليمتحنها، والروابط الواضحة بين بعضهم أو بين حركات المعارضة الأخرى، تعضد نتيجة فهمى جدعان إن المحنة كانت دليلاً دامغًا على الكبت السياسى الذى تم تحت عباءة عقيدة الاختلاف[٧٩].

وأعتقد حتى وإن كان الأمر كذلك فإن جدعان يذهب أبعد من ذلك فى فصل ما هو عقدى عما هو سياسى. كما يوضح وصف نيجل أن «التشبيه» وامتداح عثمان والأمر

(*) ينسب بشر المريسى إلى قرية المريس بأرمنت فى صعيد مصر وليس إلى نزلة أو محلة المريسى فى بغداد كما يذكر البعض خطأ . ومن بين من ذكر أنه ينسب لهذه القرية ياقوت الحموى فى معجم البلدان والقزوينى فى [آثار العباد وعجائب البلاد] . (المترجم)

(**) وتعنى كلمة Literalist أيضًا الواقعى أو الموضوعى. وبذلك يصبح المعنى أنهم متمسكون بموضوعية النصوص. أو أنهم كانوا موضوعيين . (المترجم)

بالمعروف والنهى عن المنكر لم تكن فقط إلا ذرائع للتشدد، ومع المعارضة. وأكثر من ذلك أنها كانت غير منفصلة عن طبيعة المعارضة، ويبدو أنه كان لها تهديدها الخاص. ومهما يكن التكوين الفعلى للرأى المعارض للحكم، فإن العباسيين والمدافعين عنهم رأوا معارضيهم على أنهم خطر حقيقى بسبب «جهلهم». ومن بين أشياء أخرى فإن «الجهل» عند المأمون معناه رفض موافقته بأن الله يختلف عن كل شىء من خلقه، وأن عليا كان أفضل من عثمان، وأن أى خليفة يستطيع أن يحد الزناة وشاربى(*) الخمر. وفى الحقيقة، كان هذا تماماً بسبب مثل تلك الأنواع غير العقلية من الإيمان إلى درجة ربما تجعل المرء ينتظر العودة الألفية للسفيانى، أو يربط القرآن حول عنقه ويلتحق بالمطوّعة. بوصفه أداة بلاغية، فمن المؤكد أن الإصرار على الجهل التكفيرى والتحريضى للعامة وقادتهم كان منتشراً فى كل المصادر المتعاطفة مع الدولة. أول رسالة للمأمون عن المحنة تتحدث عن «أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا رؤية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته".(**) (٨٠) الاتجاه المشابه واضح فى التعامل مع مؤيدى أهل السنة، الذين يسميهم النابتة. هؤلاء النابتة هم المشبهة والجبرية، الذين يرفضون أن يلعنوا معاوية؛ (٨١) فهم أصحاب بدعة جهال وأفظاظ يسيطرون على كثير من العامة، ولذا فالجاحظ كان خائفاً منهم(٨٢).

ربما كان الخليفة والمدافعون عنه مخطئين فى دمج كل المعارضين الذين كانوا يذكرونهم فى كتلة متجانسة من السخط السوقى. ومع ذلك فالسجلات التاريخية تميل إلى تعضيد رأيهم بأن هؤلاء الذين استنكروا آراء المأمون الدينية استطاعوا طلب المساندة الشعبية بصورة أساسية. مثلاً ثمة وصف للعامة الذين تجمعوا خارج قصر المعتصم يوم جلد ابن حنبل. وكما رُوِىَ أيضاً فإن ابن حنبل تحلقت من حوله بعد ذلك مجموعة من الرجال الذين خططوا لإسقاط الخليفة الواثق. وفيما يتعلق برغبة مؤيدى أهل السنة فى القيام بثورة مسلحة، نستطيع أن نرد الثورة التى اخفقت ضد الواثق التى قام بها أحمد بن نصر الخزاعى، والذى تمتع بتقدير شعبى بعد موته.(٨٣) وفوق

(*) لا يختلف مسلم على ما ورد فى قوله تعالى : ﴿ ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ... ﴾ . (المترجم)

(**) كتاب بغداد، ١٨٥.

ذلك، فـإن مـا أشـار إليـه ليـبـدوس، بأن أهل السنة طلبـوا العـون الأسـاسـى من الخراسـانيـين فى بغداد. قـائد المطوّعـة سـهل بن سـلامـة، والعـالم المعـارض أحـمـد بن حنبل، والمنشق أحـمـد بن نصـر الخـزاعى كـانوا كلهم منحـدرين من أبناء الدولة الخـراسـانيـين. على الرغم من أن المأمـون لم يعشْ ليـشـهـد ثورة أحـمـد بن نصـر الخزاعى،،فهو بكل وضوح شك فى أن المشكلة تكمن فى زملاء العالم ، فعندما انتوى المأمون لعن معـاوية علنًا، كما يروى، نُصِحَ بالعدول عن ذلك خوفًا من الرد العنيف من الخرسانيين. وليس واضحًا إنْ كان يقصد أصل أهل السنة ذوى الأصل الخراسـانى أو الحربية (يقصد أبناء الدولة الذين كانوا لا يزالون مسلحين وخطرين)، أو خليط من هؤلاء وهؤلاء ولكن الهـدف كـان واضـحًا ، وهو أن مـؤيدى أهل السنة الخـراسـانيـين رفضوا سياساته وكانوا قادرين على تحديه بالقوة(٨٤).

كل هذا أين كان سيترك القضاة، الذين كان لهم – من المفترض – دورًا ولو صغيرًا فى إثارة السخط العـام ضد نظام الحكم ؟ من رسـائل المحنة يبدو أن المأمون شك فى هؤلاء القضاة ليس للتآمر عليه ولكن لفشلهم فى تأييد إعلانه أن القرآن مخلوق. وعمليًّا، ربما كـان ذلك معناه أنهم استـشـهـدوا بشـهـود عدول دون أن يسـألوهـم عن رأيهم فى القرآن.(٨٥) هذا هو التفسـير الأفضل للرسـالة الأولى، التى رغم تحـذيراتهـا واسـعـة المدى، كلفت حاكم بغداد بمهمة محددة. وكان عليه أن يتأكّد من أن كل هؤلاء الذين فى وظائف الدولة ، خاصـةً القضـاة فيهم الشـهود العدول الذين يعينونهم، هـم أهل الإيمـان الصحيح. وعندما أثار هذا الإجراء مقاومة غير متوقعة وسع المأمون مدى دائرة المحنة لتشمل علماء الحديث والفقهاء عامة. ولقد أكّدت نتائج تلك الحلقة الجديدة من المحنة بكل وضـوح شكوكه عن «الجهل الخطير» المتفشى بين الناس الذين كان يشـار إليهم «بالعامة» وأصبحت المحنـة قـرب النهايـة أداة لاقتلاع البدعـة، والفتنـة المنتشرتين أينما وُجدتا.

وكـمـا أكد كل من نيـجل وجـوزيف فـان إس، فـإن الهـدف البـين للـمحنة كـان «التَشبيه»(٨٦). وحقيقةً ، لو تمنى المأمون ذريعة لتأليب المنشقين عليه بقدر ما كان يستطيع، فإنه ما كان ليفعل أفضل من اختياره للتشبيه، وعلى كل حال، فإن وضع القرآن لم يكن ـ حتى ولو كان الأشهر ـ نقطة الخلاف الوحيدة بين الخليفة ومن سُموا

المشبهة.(*) على الأقل كان توكيد المشبهة، ذو الأهمية المماثلة لوضع القرآن الذى ثار حوله الخلاف أن الله تكلم إلى موسى، وأن المتقين سيرون الله فى الجنة[٨٧] . فلماذا لم يستخدم المأمون أيًا من هذه الآراء ذرائع تستدعى الامتحان ؟ السبب بسيط: أن أداء المشبهة كلها - مع استثناء واحد - كان لها سند قوى فى القرآن أو الحديث النبوى. الاستثناء هو عدم خلق القرآن، الذى يمكن أن يؤكد أو يدحض بالجدل المنطقى.(**) [٨٨]
لو أن المأمون أصر على التفسير المجازى «للتكلم» و«الرؤية» فإنه كان سيضطر إلى تنفيذ المعنى السطحى للرسائل المكتوبة وثيقة الصلة بالموضوع. وعلى أية حال، فمع خلق القرآن ، استطاع أن يقدم حجته على أسس منطقية صرفة، مع التأكيد هنا ـ على الأقل ـ على أن معارضيه ليس لديهم مصادر ليردوا عليه بطريقة مماثلة[٨٩]. وأخيراً تجمع مؤيدو أهل السنة لتفنيد ذلك، ولكن فقط غداة المحنة (انظر الفصل الرابع) . فانتصارهم فى المحنة لم يكن حجّتهم القوية على عدم خلق القرآن.[٩٠] ولا لأنهم ، رغم بعض الأساطير الشائقة التى تفيد العكس، فقط دحضوا دحضًا بأن ليس للعباسيين الحق فى فرض عقيدة، النبى نفسه رأى أنه من الأنسب تركها.[٩١] والأهم من ذلك أنهم انتصروا لأن مقاومتهم المؤسسة على مبادئ إكراه الدولة كانت تجد دعمًا شعبيا قويا وهذا ما خشى منه المأمون.

المأمون وكتاب سيرته :

ذلك إن عصراً معقداً ومثيراً للجدل مثل عصر المأمون كان طبيعيًا أن يخلق مشكلة لكتاب سيرته ، الذين راحت ردودهم تنقسم إلى مراحل تاريخية[٩٢]. أولاها يجسدها كتاب أحمد بن أبى طاهر طيفور، وهى تعكس انطباعات معاصرى الخليفة والجيل التالى مباشرةً . حيث تسلم رواياتهم بسلطته القضائية والعسكرية وحتى

(*) يرسم المؤلف كلمة [مشبهة] العربية كما هى بأحرف لاتينية هكذا Mushabbiha ويستخدم المرادف الإنجليزى Anthropomorphist ليشير إلى الذين عارضوا المأمون فى المحنة وهو قول يقتضى الرد من علمائنا من أهل السنة . (المترجم)

(**) كلها أقوال لا يُسلّم تسليمًا نهائيًا بها ، وإنما يمكن الرجوع فيها للثقات من علماء الأمة . (المترجم)

التأديبية. وفى نفس الوقت فإنهم أبدوا اهتمامًا مؤكداً بالأحداث التى تكشف حدود تلك السلطة، التى يرسمونها فى الواقع كأنها سلطة ملك، وليس إمامًا للهدى. غير أن مجرى الحديث يتغير فى ترجمة الطبرى للمأمون، والتى تؤكد سلطته العسكرية والقضائية كما تؤكد ضمنيًا أيضًا سلطته التأويلية وبالفعل ادعاءه العلم. وقد حدث تغير آخر فى القرن السادس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). إذ أن من كتبوا عن تلك الفترة منحوا المأمون «العلم» ولكن تعريف هذا العلم جاء متطابقًا مع تعريف علماء الحديث. ذلك التشويه نشأ فى المرحلة الأخيرة، وهى مرحلة كُتاب سيرته فى العصر المملوكى، رغم أن مترجمى ذلك العصر كانوا قادرين على تجديد رؤية المأمون بوصفه خليفة مغامر فكريًا ، ومتعاطف مع العلويين، وخليط مما يكرهون .

«كتاب بغداد» لابن أبى طاهر طيفور :

إن الأجزاء الباقية من «كتاب بغداد» لابن أبى طاهر طيفور (ت عام ٢٨٠هـ/٨٩٣م) تغطى فترة محدودة فحسب : من رجوع المأمون إلى بغداد عام (٢٠٤ هـ [الصحيح ٢٠٣هـ] / ٨١٩م) إلى وفاته فى بداية عام (٢١٨هـ / ٨٣٣م) . وعلى أية حال، فحتى مع شكله الناقص هذا، فإن الكتاب يقدم نظيراً حيًّا لمختصرات موجزة للحوليات ومؤكد أن ابن أبى طاهر طيفور كان على علم بادعاءات المأمون للسلطة الدينية، وضمّن الكتاب روايات عديدة يبدو أنها موسومة للدفاع عن تلك السلطة الدينية. ولكن معظم الرواة المذكورين فى «كتاب بغداد» لا يهتمون كثيراً بوصف المأمون على أنه إمام الهدى الناجح. والأكثر شيوعًا، أنهم يصورونه على أنه ملك خبير بارز فى التعامل مع التحديات التى كانت تواجه سلطته .

وغداة وصوله إلى بغداد واجه المأمون عداء البلاط العباسى الذى لامه على حصار المدينة وموت الأمين وتعيين علوى وليا للعهد. واستناداً إلى مصادر ابن أبى طاهر طيفور، فإن المأمون لم يدافع عن نفسه بمستوى لغة «رسالة الخميس» الفخيمة. بل إنه بدأ يباشر برنامج المصالحة المبنى على العفو، وإظهار الندم، فترك أولاً طاهر ابن الحسين يقنعه بأن يتخلى عن الزى والأعلام الخضراء التى اقتبسها من مراسم احتفال

تبؤ على الرضا ولاية العهد، والعودة إلى اللون الأسود لون العباسيين.(٩٣) ثم عفا بعد ذلك عن الفضل بن الربيع، الذى نصح الأمين بالحرب الأهلية، وطبقًا «لكتاب بغداد» فإن المأمون اعترف، بأنه عندما كان طفلاً كان يخاف من الوزير [الفضل بن الربيع]، الذى لم يكن يرد تحيته. ولكن عندما رأى عدوه القديم يلوذ بمكان حقير فى صالة المائدة، عقد العزم على أن يقدم شكره لله بالعفو عنه.(٩٤) وأخيرًا، وهذا هو الأهم، أن المأمون عفا عن الخليفة المنافس له، إبراهيم بن المهدى الذى اختفى ثم أُسرَ بعد ذلك، رغم تنكره فى زى امرأة. كان مثل ذلك العفو سمة لإمام الهدى، ولكن مصادر ابن أبى طاهر طيفور لم تصور تلك الصفة بهذه الطريقة. وأكثر من ذلك أنها راحت تشير إلى أن رغبة المأمون فى الصفح نبعت من رغبته فى إرضاء أسرته. وطبقًا لإحدى الروايات فإنه كان يشعر بمثل ذلك الندم على وفاة أخيه فينفجر بالدموع عند رؤية طاهر بن الحسين، القائد الذى أمر بحصار بغداد. وبكى أيضًا لما سمع القصيدة التى كتبها أبو العتاهية حين طلبت منه ذلك زبيدة «لتستعطف بها أمير المؤمنين» تجاهلها.

إلا إنّ ريب الدهر يُدْنى ويُبعد ويؤنس بالألاّف طوراً ويفقدُ (*) (٩٥)

وكذلك كانت الاستغاثات الأخرى لمشاعر الأسرة ناجحة على السواء. وطبقًا لإحدى الروايات فإنه هدد بمعاقبة أم الخليفة المنافس له [شَكْلة أم إبراهيم بن المهدى] إن لم تكشف له عن مكان ابنها، ولكن عندما كتبت له قائلة: «يا أمير المؤمنين أنا أم من أمهاتك ، فإن كان ابنى عصى الله عزوجل فيك فلا تعصى الله فىّ، فرقَّ لها المأمون وأمسك عنها فلم يطالبها بعد ذلك» ، (*) (٩٦) وعندما تم أسر إبراهيم بن المهدى عفا عنه ورد عليه ضياعه .

وإلى جانب عفو المأمون، فإن «كتاب بغداد» يؤكد عدله وحلمه. اللّذين كانا أيضًا من مناقب الإمام ولكن الكتاب تناولهما بطريقة مختلفة. ويظهرها المأمون ـ غالبًا ـ عندما تتركه وقاحة ملتمسيه دون اختيار. فبينما كان راكبًا يومًا فى طريقه إلى الرصافة صاح به رجل بأن أحد حاشيته ظلمه واعتدى عليه. ارتبك المأمون، ثم ابتعد وما لبث أن استدار إلى من أساء له ليطلب تعويضًا للرجل، أى يرد عليه ما أُخِذَ منه.

(*) كتاب بغداد ، ١٨، ١٠٠، ٥٨ .

وفى رواية ثانية أن «المأمون قعد يومًا للمظالم فقدَّمَ سلم صاحب الحوائج بضعة عشر رجلاً فنظر فى مظاهرهم وأمر فقضى حوائجهم ، وكان فيهم نصرانى من أهل كشكر كان قد صاح بالمأمون غير مرة وقعد له فى طريقه ، فلما بصر به المأمون أثبته معرفةً ، فقال: ابطحوه فضربه عشرين درة. ثم قال «لسلم» : قل له تعود تصيح بى ، فقال له سلم وهو مبطوح ، فقال النصرانى: قل له أعود وأعود وأعود حتى تنظر فى حاجتى ، فأبلغه سلم ما قال ، فقال : هو مظلوم موطن نفسه على القتل أو قضاء حاجته ، ثم قال لأبى عباد: اقْضِ حاجة هذا كائنًا ما كانت الساعة».(*) (٩٧) وفى أمثلة كثيرة يستخدم حلم المأمون موضوعًا لقصة ساخرة فكهة تكاد تتساوى مع جلال «إمام الهدى». قال أحد زائريه يومًا :

« دخلت على المأمون إذا يده معلقة من شىء رطب أكله قد مسته النار وهو يصيح يا غلام وكلهم يسمع صوته فما منهم أحد يجيبه فخرجت إليهم وأنا أفور غضبًا فإذا بعضهم يلعب بالكعاب وبعض يلعب بالشطرنج وبعض يحارش بين الديوك، فقلت: يا بنى الفواعل أما تسمعون أمير المؤمنين يدعوكم ، فقال واحد: حتى أقيس هذا الكعب وأُجئ، وقال الآخر: قد بقيت لى على هذا ضربة، وقال آخر: اذهب فإنى أتبعك. فما علمت ما كنتُ أخاطب به من الغيظ والحنق عليهم. قال فإذا المأمون قد صَوّت بى وأنا أقذف أمهاتهم، فأتيته وهو يضحك قال : ارفق بهم فإنهم بشر مثلك قال: قلت وعلّق أنتَ يدك، فضحك وقال : هذا معاشرتك خدمك. قال : قلت والله لو فعل بى ابنى هذا دون خدمى لقتلته، قال هذه أخلاق السوقة وأخلاقنا أخلاق الملوك، قال : قلت لا والله ما هذه أخلاق الملوك ولا أخلاق الأنبياء أيضًا » .(*) (٩٨)

كما يتضمن تعليق زائره فإن الصفات التى تحلى بها المأمون كانت تشمل المُلك ووراثته المُلك للنبوة. وعلى أية حال، فبوصفه خليفة فى تلك القصة يؤكد «كتاب بغداد» الصفة الملكية أكثر من الصفة الخليفية، كان ذلك الاتجاه واضحًا حتى فى تناول صفة العلم الإمامية الجوهرية.. فطبقًا ليحيى بن أكثم قاضى قضاته، كان المأمون ضليعًا فى علوم الطب والفلك والفقه والحديث. ولكن الخليفة لا يستشهد بالحديث فى كتاب بغداد

(*) كتاب بغداد ، ١٨، ١٠٠، ٥٨، ٥٥ .

ويغفو أثناء درس الفقه.[٩٩] ومن المسلم به، أنه بين الفينة والأخرى كان يظهر براعته في علم الكلام لإقناع مرتدٍ بالعودة للإسلام.[١٠٠] ولعل الأمر الأكثر وضوحًا تمثَّل في براعته في الشعر والموسيقى والعلوم التجريبية طبقًا لمصادر ابن أبي طاهر، فاستطاع أن يستشهد بالشعر المناسب لكل مناسبة، من مباريات الشطرنج إلى الإعدام،[١٠١] وأظهر تذوق خبير في الموسيقى، وطالب مقطوعات بعينها لتعزف مرة تلو الأخرى.[١٠٢] أثناء وليمة وَصَفَ المأمون الفوائد والخصائص الغذائية لأكثر من ثلاثة مائة صنف،[١٠٣] وأثبت أن الهواء جسم «وقدم الدليل على ذلك فدعا بكوز زجاج له بُلبُلة فوضع أصبعه على البلبلة وملأ الكوز ماءً فامتلأ إلى أعلاه ولم يدخل البلبلة منه شيء ، فلما رفع أصبعه من البلبلة صار الماء فيها حتى فار ، فخرج فدل على أن الذى كان فى البلبلة هواء محصور وأن المحصور جسم».(*) [١٠٤] ربما كانت خبرة المأمون بتلك الأمور مؤثرة وذات قيمة، ولكنها تكونت من الأدب والحكمة أكثر من علم الإمامة.

ومؤكد أن ابن أبى طاهر طيفور كان يدرك طموحات المأمون الدينية والسياسية. وفى الحقيقة كان «كتاب بغداد» أحد مصدرين لحفظ رسائل المحنة. وعلى كل حال، فالكتاب احتوى على دليلٍ واهٍ على أن المعاصرين كانوا مقتنعين بنجاح مساعيه. طبقًا ليحيى بن أكثم، عقد المأمون مجالس للجدل كى يرشد المجتمع نحو آرائه الإمامية. وفى مناسبة أخرى، بدا أنه كان يفضل عليّ بن أبى طالب على جده العباس. وفى الوقت نفسه عارض الادعاءات المتطرفة للأئمة، مفندًا أن المرء يستطيع أن يفضل عليا دون إدانة الصحابة الآخرين.[١٠٥] أخيرًا، على أية حال، تبنى الخط الأكثر تشددًا وأعلن نيته ونادى بلعن معاوية.[١٠٦] وهكذا فإن مصادر ابن أبى طاهر طيفور تقدم سببًا واهيًا لافتراض أن المأمون كان لديه تصور فى توجيه المجتمع الوجهة الصحيحة ، ففيما يتصل بلعن معاوية - مثلاً - أخبرنا أن عددًا من الناصحين أقنعوا الخليفة فى النهاية أن تلك السياسة كانت غير حكيمة .

وكما لاحظ نيجل، فإن المأمون سعى لاسترداد وحدة الأمة من خلال الجدل، ولكنه تصرف بصورة يائسة عندما رفضت الأحزاب الانصياع لرغبته.[١٠٧] ولعل الشرح الأكثر وضوحًا لذلك النموذج تمثل فى المحنة، فهنا - على الأقل - تبدّى أن

(*) كتاب بغداد ، ٥٥ .

ابن أبي طاهر سعى لوضع سياسة المأمون فى أفضل شكل ممكن لها. معارضة المترجم واضحة من وصفه للقاء عالم الحديث السورى أبى مسهر الغسانى. وطبقًا لرواية ابن أبى طاهر طيفور، فإن المأمون سأل ذلك العالم أن يوافق على القول بخلق القرآن وهو ما يقره الخليفة . هنا لا تذكر الرواية أن المأمون اضطر للتهديد بقطع عنق أبى مسهر الغسانى قبل أن يرسله أخيراً إلى السجن حيث مات. علاوة على ذلك فإن الرواية تزعم أنه لم يستطع أن يجيب على أسئلة الخليفة عن سنة النبى الفعلية، بل وتوحى أنه كان محتالاً، ولذلك كان المأمون على حق فى اضطهاده.[١٠٨]

ورغم غرابتها، فإنها الرواية الوحيدة فى «كتاب بغداد» عن اللقاء بين المأمون وعالم الحديث ذاك، ومع عداء الخليفة نحو أهل السنة، بل الأحرى عداؤهم المفترض له، فقد خرج مع ذلك مسالمًا. فى رسالته الأولى من رسائل المحنة يذكر المأمون مجموعتين مسئولتين عن انتشار العقيدة الضارة ، وهى إن القرآن غير مخلوق. المجموعة الأولى تكونت من هؤلاء الذين يسمون أنفسهم أهل السنة ، والثانية تكونت من «أهل الباطل والكفر والفرقة فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الدين». (*) [١٠٩] هؤلاء المتقشفون الأدعياء مالوا "إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيء آرائهم تزينًا بذلك عندهم وتصنعًا للرئاسة والعدالة فيهم".(*)

وتتشابه الرواية الأصلية مع كثير من روايات المدعين العنيدين الذين يظهرون فى ديوان المظالم. تقول الرواية :

> إن رجلاً من العامة كان يلح على أحد العظماء ليدفع له دينه ، فضرب العظيم الرجل العاميَّ الذى صرخ قائلاً: إن العدل مات مع عمر بن الخطاب (الخليفة الثانى) ، مَثُلا الرجلان بين يدى المأمون .
>
> عرف المأمون أن الرجل جاء من مدينة فامية، فقال المأمون : «إن عمر ابن الخطاب – رحمه الله – كان يقول من كان جاره نبطيًا واحتاج إلى ثمنه فليبعه. فإن كنت إنما طلبت سيرة عمر فهذا حكمه فى أهل فامية ثم أمر له بألف درهم وأطلقه". (**)[١١٠] وفى رواية أخرى يصف هذا الحدث، يقول :

(*) كتاب بغداد ، ٥٨ .

(**) كتاب بغداد ، ٤٣، ٤٤ .

" إنما مر بعض الزهاد فى زورق فلما نظر إلى بناء المأمون وأبوابه صاح وأعمراه ، فسمعه المأمون فأمر بإحضاره ثم دعا به فلما صار بين يديه قال: ما أحرجك إلى أن قلت ما قلت ؟ قال: رأيت آثار الأكاسرة وبناء الجبابرة . فقال له المأمون: أفرأيتَ إن تحولت من هذه المدينة فنزلت إيوان كسرى بالمدائن كان لك أن تعيب نزولى هناك ؟ قال: لا. قال: فأراك إنما عبت إسرافى فى النفقة. قال: نعم . قال : لو وُهبت قيمة هذا البناء أكنت تعيب ذاك ؟ قال: لا. قال: فلو بنى ذلك الرجل بما كنت أهبُ له أكنت تصيح به كما صحت بى ؟ قال: لا. قال: فأراك إنما قصدتنى لخاصِّ نفسى لا لعلةٍ هى فى غيرى . قال: وإسحاق بن إبراهيم حاضر. قال: فقال : يا أمير المؤمنين مثل هذا لا يقومه القول دون السوط أو السيف .

قال : هما أرْش جنايته (*)

ثم قال له: يا هذا إن هذا أول ما بيناه وآخره وإنّما بلغت النفقة عليه ثلثة [ثلاثة] آلاف وهو ضرب من مكيدتنا الأعداء من ملوك الأمم كما ترانا نتخذ السلاح والأدراع والجيوش والجموع وما بنا إلى أكثرها حاجة الساعة. وأمّا ذكرك سيرة عمر - رحمه الله - فإنه كان يسوس أقوامًا كرامًا قد شهدوا نبيهم صلى الله عليه وسلم ، ونحن إنّما نسوس أهل بَزَوْفَر وفامية ووَرسْتُمِيْسَانَ ومن أشبه هؤلاء الذين إن جاعوا أكلوك وإن شبعوا قهروك وإن وُلوا عليك استبعدوك ، وكان عمر يسوس قومًا تأدبوا بأخلاق نبيهم صلى الله عليه وسلم وصانوا أحسابهم الشريفة وما أثّله لهم آباؤهم فى الجاهلية والإسلام من الأفعال الرضية والشيم الكريمة ، ونحن نسوس من ذكرنا لك من هؤلاء الخبيثة. قال : ثم أمر بصلته ، فقال : لا تعودن إلى مثل هذا فتمسك عقوبتى فإن الحفيظة ربما صرفت رأى ذى الرأى إلى هواه فاستعمله وَخلى سبيل الحلم» .(**) (١١١) .

وهذه الرواية تقول ضمنيا إن القسوة فى الحكم جائزة، وربما تكون ضرورية بطريقة لم تكن كذلك فى الماضى .

(*) أرْش الجناية : نوع من العقوبة المالية مقابل الإصابة التى تصيب المجنى عليه . (التحرير)
(**) كتاب بغداد، ٤٤-٤٥ .

من أين جاء هذا الزاهد الزائف؟ كما جاء فى الموضوع فإن اتهام الخليفة سبق زمنيًّا المأمون. يورد ابن قتيبة فى «عيون الأخبار» حكايات عديدة يوبخ فيها الوعاظ عددًا من الخلفاء، بما فيهم المنصور(١١٢). وثمة أثر آخر وهو القصة التى رواها اليعقوبى وفيها ناقش الفضيل بن عياض الرشيد فى استخدام التعذيب للحصول على موارد مالية مختلفة.(١١٣) فى كل هذه الحالات - على أية حال - فإن الخليفة كان هو من يقنع المتشدد وليس العكس. وقصة المأمون تلك رغم أنها كانت تعرض موضوعات مشتركة مع دعاوى (مثلاً مستشار الخليفة يقترح قتل الزاهد) عنصرًا جديدًا، تمثّل فى مجادلة الخليفة لمتحديه وهزيمته، تلك الجِدّة ربما تعكس ذكريات الرواة للحدث التاريخى، وعلى الأخص مقابلة المأمون مع سهل بن سلامة، أحد قادة حركة المطوعة فى بغداد. فى خلال المرحلة الثانية من الحرب الأهلية تحدى سهل بن سلامة سلطة عمال المأمون، قائلاً: "إنه سيقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنًا من كان: سلطانًا أو غيره". احتشد أهل غرب بغداد "للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، فشيدوا بروجًا مزودة بالأسلحة، ورفعوا عليها نسخًا من القرآن، إشارة إلى ولائهم. فتم القبض على سهل بن سلامة من قبل الخليفة المنافس إبراهيم بن المهدى، ولكن سهل أصر على مزاولة نشاطه حتى عاد المأمون إلى بغداد. ثم يخبرنا الطبرى أن قائد المطوعة مَثُلَ بين يدىّ الخليفة وأعطاه ثم طلب منه أن يلزم داره.(١١٤) فى النهاية تصالح الزاهد والمأمون، فيما تم توظيف سهل بن سلامة بوصفه ملهمًا لقصص عن الزهاد المنشقين الذين واجهوا الخليفة ثم غادروا القصر بعد إصلاحهم دون إلحاق أذى بهم.

وكما يبين كل من ميدلونج وجوزيف فان إس ، فإن العلاقات بين المطوّعة وأهل السنة لم تكن دومًا على ما يرام.(١١٥) رغم ذلك فإن نجاح حركة المطوّعة جعلت المأمون عرضة للارتياب فى أولئك الذين نفذوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتلك الجماعة كانت مرتبطة (على الأقل فى قصص المتحمسين الأخرى) بالزهاد. ولعلنا نجد فى كتابات المعاصر الأصغر والتابع للخليفة الجاحظ (ت عام ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، دليلاً يشير إلى أن هذه الريبة كانت موجودة دائمًا، فى رسالته ضد المشبهة يَعُد الجاحظ من بين المعارضين للمعتزلة متشددين بعينهم يساوون الفضيلة بالفقر. ويستشهد بهم وهم يجادلون «أن لوكان الفضل والرياسة والقدر والنباهة على قدر قشف الجلدة وبذاءة الهيئة، وكثرة الصوم، وإيثار الوحشة والسياحة ، لكان عثمان بن مظغون متقدمًا أبى بكر

رضوان الله عليه، ولكان بلال بن رباح غامراً لعثمان بن عفان رضى الله عنهما". (*) (١١٦) على أن الجاحظ عارض بمهارته المعتادة ـ نجاح صحابة النبى الزهاد بوصفهم خلفاء بدلاً من أبى بكر وعثمان. مؤكد أن هذه المحاجة راقت للمأمون، بأن جعلت الخلفاء، وليس الزهاد، هم الورثة الحقيقيين للنبى .

وإلى جانب إشارتها المكنة إلى سهل بن سلامة، فإن عملية التحول القصصى لأحد العامة إلى متشدد زاهد تعكس اهتماماً آخر مشتركاً بين المأمون والجاحظ والإخباريين: وهو فكرة المؤامرة بين أهل السنة والعامة. ففى رسائل المحنة اتهم الخليفة أهل السنة بالبحث عن «الرياسة» بين العامة، الذين كانوا من المفترض منسجمين مع بقية المجتمع.[١١٧] كان فى قصته عن التشبيه، الجاحظ أكثر دقة، فهو أورد واصل بن عطاء بما يعنى أن المساندة الشعبية للمشبهة جاءت من الطيّانين والحائكين والصائغين والملاحين.[١١٨] أمل التجار والعمال المهرة، مثلهم مثل هؤلاء كان يجب أن يكونوا متميزين، حتى فى ذهن المأمون، عن سَفلة الأمة، وهو المصطلح الذى كان ينطبق تماماً على «باعة الطريق» والعراة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرّارين وأهل السوق الذين حاربوا مع الأمين.[١١٩] ولكنهم فى الحقيقة كانوا من ذوى الأملاك الصغيرة، وليسوا من «حثالة المجتمع»، الذين يعرفهم ميدلونج بوصفهم أتباعاً لسهل بن سلامة.[١٢٠] ربما احتشد بعد ذلك، بعض الملاك حول أهل السنة فى تجمّع لاستنكار محاكمة ابن حنبل، وكما يروى تكون الحشد من الناس الذين "أغلقوا دكاكينهم وسلّحوا أنفسهم قبل أن يتجمعوا أمام القصر".[١٢١] وجدير بالذكر فى هذا السياق أن بعضاً من زهاد أهل السنة الأوائل كانوا قد ماثلوا أصحاب الدكاكين أو كان لهم اتصالات بهم.[١٢٢] ومع ذلك فالجاحظ على خلاف المأمون عاش ليشهد جلد أحمد بن حنبل، ربما كان لديه مبرر قوى جعله يماثل بدعة مؤيدى أهل السنة مع التجار وأصحاب الدكاكين أكثر مما يتماثل مع «حثالة المجتمع».

وكما يبين الواقدى فإن آراء الجاحظ عن البدعة الشائعة (مذهب مؤيدى السنة) فيها الدهشة والازدراء والغضب ودرجة معينة من النقد الذاتى. [١٢٣] فى أغلب الأحوال، كان رواة «كتاب بغداد» متقيّدين جدا إذ راحوا يصورون العامة بوصفهم

(*) كتاب بغداد، ١٨٦ .

ملتمسين أكثر من كونهم أصحاب بدعة ومثيرى شغب. ورغم ذلك فإن رؤى مثل تلك التى عبّر عنها الجاحظ فى قصته أو المأمون فى رسائل المحنة يقدمها من وقت لآخر. خاصةً أن الرواية الكاشفة تقول : أن الخليفة عندما تم الإعلان عن نيته التى تقضى بلعن معاوية على رؤوس الأشهاد، فإن يحيى بن أكثم خَوفّه بأن العامة وخاصةً الخراسانيين (وهم أهل بغداد من أصل خراسانى) لن يتحملوا ذلك، ثم استشار صديقه الثقة، وهاوى الفقه «ثمامة بن أشرس (ت٢١٣هـ/٨٥٩م)،[١٢٤] الذى فضّل تقييم يحيى بن أكثم، وقال إن العامة سهلة القيادة :

«فقال ثمامة: "يا أمير المؤمنين والعامة فى هذا، فى الموضع الذى وضعها به يحيى، والله لو وجهت إنسانًا على عاتقه سواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشر ألف منها. والله يا أمير المؤمنين ما رضى الله جل ثناؤه أن سواها بالأنعام حتى جعلها أضل منها سبيلاً، فقال تبارك وتعالى : ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾(*)، والله يا أمير المؤمنين والله لقد مررت منذ أيام فى شارع الخلد وأنا أريد الدار: فإذا إنسان قد بسط كساءه وألقى عليه أدوية وهو قائم ينادى عليها: هذا الدواء لبياض العين والعشاء والغشاوة والظلمة وضعف البصر، وإن إحدى عينيه لمطموسة وفى الأخرى مُؤْسى لَهْ والناس قد انثالوا عليه وأجفلوا إليه يستوصفونه، فنزلتُ عن دابتى ناحيته، ودخلت فى غمار تلك الجماعة، فقلت: يا هذا أرى عينك أحوج هذه الأعين إلى العلاج وأنت تصف هذا الدواء وتخبر إنه شفاء لوجع العين فلِمَ لا تستعمله، فقال: أنا فى هذا الموضع منذ عشر سنين ما مر بى شيخ أجهل منك.

قال : فقلت: وكيف ذاك ؟

قال : يا جاهل أين اشتكت عينى ؟

قلت: لا أدرى .

قال : بمصر .

(*) سورة الفرقان ، آية (٤٤) وليس آية (٤٦) كما يقول المؤلف .

قال : فأقبلت عليّ تلك الجماعة ، فقالوا : صدق الرجل أنت جاهل ، وهمّوا بى .

قال : فقلت : لا والله ما علمت أن عينه اشتكت بمصر .

قال : فما تخلص منهم إلا بهذه الحجة .

فضحك المأمون وقال : ما لقيت منك العامة .

قال : الذى لقيت من الله من سوء الثناء وقبح الذكر أكثر . قال : أجل». (*) (١٢٥)

ولقد اتفق الخليفة مع ثمامة فى أن العامة كان من السهل خداعهم. ولكن ما لم يذكره الرجل أن ثمامة أذعن لتلك الحيلة ؛ لأنه خشى بطش الجماهير. فالعامة - سواء كانوا سذجًا أم لا - مثلوا تهديداً حقيقيًا أو على الأقل تخيل الخليفة وحاشيته أنهم يمثلون ذلك. ومرة ثانية، كان شكهم له ما يبرره، فأثناء خلافة إبراهيم بن المهدى الخليفة المنافس للمأمون حوكم بشر المريسى فى مسجد الرصافة، ومن الواضح أن التهمة كانت الدفاع عن خلق القرآن، ووصف تجمع الناس لإعدامه دون محاكمة. (١٢٦)

فى رده على المتشدد الذى أثار مسألة عمر لم يشر المأمون إلى مكانته بوصفه إمام الهدى . ولكنه فى الواقع أثار ذكرى النبى، وممارسة عمر وضروريات الدولة. هذا التقديم الذاتى يتّسق مع النغمة العامة للروايات فى «كتاب بغداد»، والذى يتناول الخليفة فقط كأنها تثبت نفسها فى الاستجابة لتحديات خاصة. ولا يبدو الأساس النظرى لإمامة المأمون وشرعية ادعاءاته للسلطة التأويلية موضوعًا ذا أهمية خاصةً عند رواة ابن أبى طاهر طيفور. فمن رسائل المحنة، ومن الإشارات المتناثرة عن السخط الشيعى، نستطيع أن نستخلص أن مثل تلك الموضوعات كانت موضع الاهتمام فى بعض المناطق دون الأخرى . إلى درجة أن معاصرى المأمون - بالفعل - أيدوا إمامته، ويبدو أنهم فعلوا ذلك لأنهم شاركوه خوفه من "أولئك الذين جادلوا بالباطل إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة وفى كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم".(*) على أية حال ، فبالنسبة لأبى طاهر طيفور كان هذا الاهتمام لا يثير دفاعًا مدعوماً عن «إمامة الهدى» للمأمون . فصمت المترجم عن هذا الأمر

(*) كتاب بغداد،، ص٤٤، ١٧٨٦١.

لا يعنى أنه قصد تدمير سلطته الذاتية بوصفه خليفة. بل على العكس ، فاختياره الروايات يترك انطباعًا أنه فعلاً رافق المأمون. لو أن الروايات كانت مرشدة، فإن أصدقاء الخليفة اعتبروه سريع البديهة وحاضر الذهن وقائد مقدام، ذا مزاج متقلب ولكنه يعفو. وترددت مكانته بوصفه وريثًا للنبى وإمامًا للهدى بلا شك على أنها خلفية صامتة «للخاصية الوحيدة التى تجعل الأمر ذا فاعلية» على حد تعريف دوركايم Durkheim السلطة بطريقته الرائعة.(١٢٧) ولكن مصادر ابن أبى طاهر طيفور لم يتوافر لديها سوى القليل لترويه مع أو ضد اقتراح المأمون أنه كان حقيقةً وريثًا للنبى وإمامًا للهدى.

سيرة المأمون عند الطبرى :

كان ابن أبى طاهر طيفور مرتابًا بخصوص إمامة المأمون،أما الطبرى فكان منصرفًا عنها كليةً ، ومن بين إحدى وعشرين رواية فى قسم السيرة عند الطبرى، سبع عشرة رواية تتحدث عن خبرة المأمون بالشعر ورواياته لشعرٍ عنه أو له وفى إحدى المرات، أدرك أخطاءً فى قصيدة لم يتبينها حتى الشاعر نفسه. ومرة أخرى، أكمل شطر بيت فى مرثية قبل أن يستطيع الشاعر إكماله.(١٢٨) ربما لا تعكس طبيعة هذه النوادر عجز الطبرى عن إيجاد مكان لها فى قسم الحوليات من كتابه. ولأن تلك النوادر غالبًا ما كانت غير مؤرخة، وليس فيها بشكل عام إلا القليل لتضيفه إلى المعارك الخاصة أو التعيينات، فقد وضعها فى قسم السيرة. ولكنه اختار تلك الروايات من بين القصص التى اختارها (وإن كان كتاب تاريخ بغداد كان بين يديه بكل تأكيد). ولعل التفسير الأكثر قبولاً لتلك السياسة التحريرية أنها شكلت تعليقًا غير مباشر على ادعاء المأمون للإمامة. وكما عَرَفَ الطبرى من رسائل المحنة فإن المأمون كانت له سلطة تأويلية، وهى الصفة التى تتطلب العلم. تقول النوادر فى قسم السيرة : إنه لم يكن لديه علم لا بالقرآن ولا بالحديث ولا بالفقه لا ريب. إذ انحصر علمه فى سماعه للشعر، وربما كانت تلك صفة جديرة بالثناء على ملك، ولكنها نادراً ما كانت تعزز ثقة دعواه لنفسه إمام الهدى .

ولا يعنى نقد الطبرى الضمنى أنه اعتبر المأمون خليفة غير شرعى. فهو مؤرخ عاش فترات متقطعة فى بغداد أثناء فوضى السماران Samarran (*) فى الحصار الثانى

(*) لم أهتدِ لضبط هذا الاسم ولا إلى معلومات عنه . (المترجم)

٢٥١هـ/٨٦٥م، ثم ترك الإقامة الدائمة هناك فى بداية الإحياء العباسى تحت حكم الموفق،(*) وعاش ليشهد ويكتب عن التدهور الذى بدأ تحت حكم المقتدر. ولما اكتوى بنار الفوضى والاضطرابات الأهلية التى ضربت بغداد على أيدى الجنود من العبيد ومن جيوش المرتزقة، فإن الطبرى لا يكاد يلام على تأييده - ولو ضمنيًا - سلطة الدولة القوية،[١٢٩] ويفسر الآيات: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(**)﴾ والآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا(***)﴾، فإنهما يعنيان أن الطاعة تكون للحاكم كائنًا من كان[١٣٠]. وعلى أية حال، لم يشر بصورة ملفتة للنظر فى ثنايا المناقشة لا إلى الخلفاء ولا إلى الأئمة ولكنه أشار إلى السلطان أو الحاكم، ربما كان المصطلحان الأكثر غموضاً. وبصورة مماثلة، فإنه سمى كتابه «تاريخ الرسل والملوك» وليس الرسل والخلفاء. ويبدو أن الطبرى، مثله مثل ابن أبى طاهر طيفور اعتبر المأمون ملكًا أكثر منه إمامًا.

مروج الذهب للمسعودى :

إن المدخل المخصص للمأمون فى «مروج الذهب» للمسعودى يفتقر إلى مركزية كتاب بغداد أو قسم السير عند الطبرى. إنه يسلك طرقًا فرعية للنوادر، من كل الأنواع ويرجع بصورة دورية إلى الخليفة، ثم يتحدث ثانيةً عن صناعة الشعراء والمهرجين والطفيليين. ومع ذلك فإنه يقدم شهادة على شخصية المأمون وحكمه. فالمسعودى هو الذى اعترف بشرعية العباسيين (وليس الأمويين) رغم أنه كان شيعيًا.[١٣١] ومع أن المأمون فى رأيه لم يستطع أن يكون إمام الهدى، فقد كان لم يزل ملكًا، وملكًا صالحًا فى ذلك الوقت. لنبدأ بالحرب الأهلية التى كانت خطأه. بينما يرسم الطبرى (فى

(*) ليس هناك خليفة من خلفاء بنى العباس يحمل اسم الموفق ولعل المؤلف يقصد المكتفى [حكم ٢٨٩ - ٢٩٥ هـ].
(المترجم)

(**) سورة آل عمران، آية ٢٦.

(***) سورة النساء، آية ٥٩.

حولياته) صورة للتدرج فى تدهور العلاقات التى أغرى بها المستشارون على الجانبين، يستخدم المسعودى النوادر الدرامية ليلوم الأمين لومًا شديدًا. فى هذه النوادر نقض الأمين عهد مكة، ثم إنه كان يلعب سكرانًا فى بركة سمك بينما المنجانيق تدك بغداد. فلم يستطع المأمون منع الحرب، التى كانت قدرًا مفعولاً. وليؤكّد على رأيه ذلك فإن المسعودى أورد الروايات التى فيها الخليفتان، المنصور والرشيد، يتنبآن بالكارثة .

فى إحدى هذه الروايات يشاهد الرشيد ابنيه يستذكران دورسهما، فيعترف والدموع فى عينيه بأنهما سيتقاتلان يومًا، ولما سُئل كيف عرفت ذلك، قال : إنه استدل "بأثر واجب حملته العلماء عن الأوصياء عن الأنبياء"(*)[١٣٢] . ولعل فكرة التوريث تلك عن طريق «الأوصياء» تعكس الادّعاء العباسىّ الذى قام - فى الظاهر - على الوصف الشيعى لعلىّ أن النبى جعل عمه العباس وصيه.[١٣٣] ومع ذلك فثمة مقطوعة أخرى تنسب الاستبصار إلى الخليفة المنصور دون الإشارة إلى الوراثة.[١٣٤] وفى الفصل المخصص للمأمون تخاطبه زوجة أبيه زبيدة بوصفه «وارث علم الأولين وفخرهم»(**)[١٣٥]. من مثل هذه المقطوعات، نستنتج أن الخلفاء العباسيين الأوائل ادعوا العلم الموروث الذى يشمل التبصر. ولكن قصص التنبؤ لا تستطيع أن تقدم دليل

(*) جاءت الرواية فى مروج الذهب :

".. قال [الكسائى] : ودعوت لهما كثيرًا وأمّن الرشيد على دعائى، ثم ضمهما إليه [أى الأمين والمأمون] وجمع يديه عليهما، فلم يبسطها حتى رأيت الدموع تنحدر على صدره، ثم أمرهما بالخروج. فلما خرجا، أقبل علىّ فقال : كأنك بهما وقد حُمّ القضاء ونزلت مقادير السماء وبلغ الكتاب أجله، قد تشتت كلمتهما واختلف أمرهما، وظهر تعادهما، ثم لم يبرح بعد ذلك بهما حتى تسفك الدماء، وتقتل القتلى، وتهتك النساء، ويتمنى كثير من الأحياء أنهم فى عداد الموتى، قلت : أيكون ذلك يا أمير المؤمنين لأمر رُؤى فى أصل مولدهما أو لأثر وقع لأمير المؤمنين فى مولدهما؟

فقال : لا والله إلا مأثر واجب حملته العلماء عن الأوصياء عن الأنبياء" [مروج الذهب ، ج ٣ : ٣٦١]. (المترجم)

(**) وهو شطر بيت شعر كانت زبيدة تخاطبه :

وللملك المأمون من أم جعفر وارث علم الأولين وفخرهم

[المصدر السابق، ٤٢٤] . (المترجم)

ثقة على هذه النتيجة. فقد تم تلفيق أكاذيب واضحة لتبرير ثورة المأمون على الأمين.[١٣٦] كانت تشير إلى أن العلم كان حيلة قصصية مقبولة، ولكنها ليستْ عنصراً مؤثراً فى الشرعية العباسية، ومؤكد أن المسعودى لم يصدق أن الخلفاء استطاعوا معرفة الثقافة. وفى رواية استشهد بها،يعانى الرشيد فى اتخاذ القرار الذى بناء عليه سيكون أحد ابنيه وليا، وفى رواية أخرى يدرك شخص ما لم يعقله الرشيد وهو إن تقسيم الإمبراطورية كان فكرة غير صائبة.[١٣٧]

ولعل رواية المسعودى عن قصة المتشددين فيها كثير من المعلومات فى هذا الإطار على وجه الخصوص. وفى «كتاب بغداد»، كما رأينا، يظهر زاهد ليعظ المأمون، وفى «مروج الذهب» يصبح المتشدد أكثر جعجعة، حيث يسرد الرواية يحيى بن أكثم، قاضى قضاة المنصور. «أخرج يحيى بن أكثم قال: كان المأمون يجلس للمناظرة للفقه يوم الثلاثاء فجاء رجل عليه ثياب قد شمرها، ونعل فى يده، فوقف على البساط، وقال: السلام عليكم، فرد عليه المأمون، فقال: اخبرنى عن هذا المجلس الذى أنت فيه، جلسته باجتماع الأمة أم بالمغالبة والقهر؟ قال: لا بهذا ولا بهذا، بل كان يتولى أمر المسلمين من عَقَد لى ولأخى، فلما جاء الأمر إلىّ علمت أننى محتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين فى المشرق والمغرب على الرضا بى، ورأيت أننى متى خليت الأمر اضطرب حبل الإسلام ومرج أمرهم، وتنازعوا وبطل الجهاد والحج، وانقطعت السبل فقمت حياطة على المسلمين إلى أن يجمعوا على رجل يرضون به فأسلم إليه الأمر. فمتى اتفقوا على رجل خرجت له من الأمر، فقال: السلام عليك ورحمة الله وبركاته ورحل».(*) اعترف المأمون أن هؤلاء الذين أعطوا قسم الولاء له ربما فعلوا ذلك مكرهين. ومع ذلك أشار إلى أن هناك معياراً آخر لتنصيب الشخص خليفة بمقتضاه. ثم انطلق يحكى قصة مبهمة فى دفاع ذاتى عن حكمه. قال : إن الحكم آل إليه ، عندما أخذ أخاه الطريق فإنه اتخذه مثله ثم بحث عن التنازل عن الحكم فى سبيل «قائد مقبول»، فى إشارة ضمنية إلى الإمام الرضا، ولكن لمّا اندلعت الحرب الأهلية ثانيةً ، لم يكن هناك بُدّ إلا أن يسترد الحكم .

(*) تاريخ الخلفاء، ٣٧٢.

بعد تقديم ذلك الدفاع المؤيد لسيرة حياته، كلف المأمون الصوفى أن يوجه كلامه إلى الأمة وأن يرى التغيير المرتقب. "فأنت أيها الرجل، رسولى، فمتى اتفقوا على رجل يرضون به فأسلم إليه الأمر".(*) (١٣٨) ترك الصوفى المكان راضيًا ثم أرسل الخليفة مبعوثًا ليتبعه، وأخيراً عاد من أرسله ليقول له : إن الصوفى ذهب إلى المسجد حيث "يوجد خمسة عشر رجلاً فى هيئته سألوه عن لقائه مع الخليفة، فقصّ عليهم الصوفى الحديث، فقالوا : ما نرى بما قال بأسًا، وافترقوا".(*)

بعد أن استمع لرواية الجاسوس، أشار المأمون إلى يحيى بن أكثم "قائلاً : الحمد لله الذى كفانا مؤنة هؤلاء بأيسر الخطب".(*) أجاب يحيى "اشكر الله يا أمير المؤمنين الذى ألهمك الصواب فى القول والعمل".(*)(١٣٩)

لا يحتوى حديث الخليفة مع الصوفى هنا على أية إشارة لإمامة الهدى، وإنما لنوع من محاولة الخطإ والصواب فى اختيار الأفضل بسبب فشل سياساته السابقة، ربما يكون مفهومًا تجنب المأمون الإشارة إلى إمامته. وبالأحرى، فإنه كان يحاول أن يعمل عملاً أفضل من أسلافه. ولكن لو كان هذا هو الغرض من الرواية فإن ختام القصة يضعفها، عكس المتشدد الوحيد عند ابن أبى طاهر طيفور، فإن الصوفى يمثل مجموعة من الثوريين المحتملين. ولتجنب «المشكلة» فإن المأمون أعطاه الإجابة التى ترضيه، ولكن يبدو فى النهاية أن الإجابة كانت غير صادقة. ففى الحديث الأخير بين يحيى والخليفة، كلا الرجلين اعتبر أن الخليفة إمام الهدى الذى ألهمه الله علم فعل الصواب. وربما كانت تلك الخاتمة الساخرة إضافة متأخرة للقصة كان المقصود منها الدفاع عن المأمون. وبينما تبقى الخاتمة الساحرة، فإن القصة تصور ملكًا ماكرًا أكثر منه إمامًا جديرًا بالثقة، ملكًا مختلفًا تمامًا عن الخليفة صاحب «رسالة الخميس».

ومع ذلك، فهناك نقطة تقف فى صالح المأمون: أنه اتبع نظام أهل الكفاءة والجدارة ظاهريا عندما عين على الرضا، أو الإمام الرضا، ليخلفه. وتعيينه علوى وليا للعهد، ربما يوضح تحيز المسعودى للخليفة [المأمون]، فى سرده للقصة، يلحظ المسعودى عطف المأمون على «علىّ الرضا» والذى كما يكتب مات من التخمة أو ربما بالسم .

(*) تاريخ الخلفاء، ٣٧٢.

ولكنه يقـول شـيـئًـا يدل علـى أن الرجل كـان مـسـئـولاً عن أن الرضـا فـعـلاً مسموماً.(١٤٠) فى جزء آخر من الكتاب، يعطى المأمون فرصة لتوضيح دوافعه لتعيين الرضا. يروى أن الخليفة الراضى سأل يوماً (حكم من ٣٢٢ إلى ٣٢٩هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٤٠م) لماذا تحـول سلفـه المأمـون «من اللون الأسـود إلى اللون الأخـضـر، ثم عـاد إلى اللون الأسود ثانيةً ؟» فى إشـارة ضـمنية إلى قـصة الإمام الرضـا. أجـاب إخبارىّ البلاط أبوبكر الصولى (ت ٣٣٥هـ/٩٤٦م) بأن قص الحوار الذى دار بين المأمون وزبيدة، لما دخل المأمون بغداد كان مايزال مرتدياً اللون الأخضر الذى اتخذه عند تنصيب الإمام الرضا وليا للعهد. وعندما احتجت زبيدة عليه، أذاع السبب الحقيقى لولائه للعلويين . اختار على بن أبى طالب، رابع الخلفاء الراشدين، العباسيين فى مواقع السلطة. وهكذا كان العباسيون مدينين للعلويين، الدّيْن الذى حاول أن يرده باختيار الإمام الرضا وليا للعهد.(١٤١) هذا التفسير، صادقًا، كان أم كاذبًا،(١٤٢) يتماشى مع مشروع المأمون كما روى للمصالحة بين الأحزاب المتنافرة فى الأمة الإسلامية. وهو أيضًا متقبل بوصفه تلفيقًا، بهدف إثبات أن الخليفة لم يكن من الشيعة الإمامية (التى سواء كانت صوابًا أم خطأ تعتمد على الجمهور) على أية حال، فإنها تصور الخليفة كأنه يتصرف وفق إيمانه الصحيح.

غير أن حب المسعودى المعتدل للخليفة المأمون لم يكن عليه ثمة دليل أكبر من وصف موته. ففى مصدر مبكر وهو تاريخ الطبرى، يروى أن المأمون واثنين من ندمائه أكلوا تمرًا طازجًا بينما كانت أقدامهم فى ماء بارد، ولذلك أصيبوا كلهم بالحمى، ثم مات المأمون. عندما يختتم الطبرى بإيراده رغبة الخليفة ووصيته فإنه يكشف عن اهتمامه الأمثل بالوثائق.(١٤٣) وعلى الجانب الآخر فإن رواية المسعودى هى رائعة من روائع السرد الدرامى. بينما فى البداية يعرض المأمون سَبْقًا لمن يستطيع أن يخرج السمكة من «العين» وفى النهاية نجح «الفراش» فأخذها و«صعد».

> فلما صارت على حرف العين أو على الخشب الذى عليه المأمون اضطربت وأفلتت من يد الفراش فوقعت فى الماء كالحجر، فنضح من الماء على صدر المأمون ونحره وترقوته فبلت ثوبه، ثم انحدر الفراش ثانية فأخذها ووضعها بين يدى المأمون فى منديل تضرب، فقال المأمون: تُقلى الساعة، ثم أخذته رعدة من ساعته، فلم يقدر أن يتحرك من مكانه، فغُطِّىَ باللُّحف والدواويج، وهو يرتعد كالسعفة، ويصيح البرد البرد، ثم حول إلى

المضـرب، ودُثِر وأوقـدتْ النيـران حـوله، وهو يصـيح: البـرد البـرد، ثم أُتِيَ بالسمكة وقد فرغ من قليها فلم يقدر على الذوق منها، وشغله ما هـو فيه عن تناول شىء منها، ولما اشتد به الأمر سأل المعتصم بختيشيوع وابن ماسويه فى ذلك الوقت عن المأمـون وهو فى سكرات الموت، ومـا الذى يدل عليـه علم الطب من أمره؟ وهل يمكن برؤه وشفاؤه؟ فتقدم ابن مـاسويه، فأخذ إحدى يديه وبختيشيوع الأخرى، وأخذ المجسة من كلتا يديه، فوجد نبضه خـارجًا عن الاعتقـاد، منذرًا بالفناء والانحلال، والتزقت أيديهمـا ببشرته لعرقٍ كان يظهـر منه من سـائر جسـده، كـالزيت، أو كلعـاب بعض الأفـاعى، فـأخبـر المعتصم بذلك، فسألهما عن ذلك، فأنكرا معرفته، وأنهما لم يجداه فى شىء من الكتب، وأنه دال على انحلال الجسد، وأفاق المأمون من غشيته، وفتح عينيه من رقدته، فأمر بإحضار أناس من الروم، فسألهم عن اسم الموضع والعين، فـأحضر له عدة من الأسارى والأدلة، وقيل لهم: فسروا هذا الاسم القشيرة فقيل له تفسيره مُد رجليك، فلما سمعـها اضطرب من هذا الفـأل وتطيـر به، وقـال: سلوهم مـا اسم الموضع بالعـربية، فـقـالوا: الرَّقـة، وكـان فيماعلم من مـولد المأمون أنه يموت بالموضع المعروف بالرقة، وكان كثيرًا ما يحيد عن المقام بمدينة الرقة فَرَقًا من الموت فلما سمع هذا من الروم علم أنه الموضع الذى وُعِدَ فيه فيما تقدم من مـولده، وأن فيه وفـاته، وقيل أن اسم البَذَنْدُون(*) تفسيره مد رجليك، والله أعلم بكيفية ذلك، فأحضر المأمون من الأطبـاء حـوله يؤمل خلاصه مما هو فيه، فلمـا ثقل قـال: اخرجـونى أشرف على عـسكرى، وأنظر إلى رجـالى، وأتبـين مُلكى، وذلك فـى الليل، فـأخـرج فـأُشرف على الخيم والجيش وانتـشـاره وكثرته ومـا قد أُوقِدَ من النيـران، فقَال: يا من لا يزول ملكه ارحمْ من قد زال ملكه، ثم رُد إلى مرقده . وأجلس المعتصم رجلاً لما ثقل، فرفع الرجل صوته ليقولها [أى يردد الشهادة]، فقال ابن مـاسويه : لا تصح فوالله مـا يفـرق بين ربه وبين مـانى فـى هذا الوقت، ففتح المأمون عينيه من ساعته، وبهمـا من العِظم والكِبر والاحمرار مـا لم يُرَ

(*) البذندون : قرية من بلاد الثغر بينها وبين طرسوس يوم . وقد تحرفت إلى البدندون كما رسمها المؤلف. (المترجم)

مثله قط، وأقبل يحاول البطش بيديه بابن ماسويه، ورام مخاطبته فعجز عن ذلك، فرمى بطرفه نحو السماء، وقد امتلأت عيناه دموعًا، فانطلق لسانه من ساعته، وقال : يا من لا يموت ارحم من يموت، وقضى من ساعته". (*)

السمكة، كما أشارت بيانكاماريا أماروتي Biancamaria Amoretti في سياق آخر، هي رمز إيراني قديم للملك.(١٤٤) كان فَشَلُ المأمون في اللحاق بها وقتذاك سببًا في سقوطه .

ورغم اختلافاتها فإن تراجم المأمون التي ألفها ابن أبي طاهر طيفور والطبري والمسعودي تبدو جميعها متطابقة على السواء في ادعاءات الخليفة [المأمون] إمامة الهدى للأمة. فمصادر ابن أبي طاهر طيفور تتعامل معه بوصفه ملكًا رحيمًا ومثقفًا مثيرًا للإعجاب، وليس بوصفه إمام الهدى (رغم أنهم أوردوا عباراته بهذا المعنى في رسائل المحنة). بيد أن الطبري كان مغرمًا بأن يضيف أنه مهما كانت فضائل المأمون فهي لم تمتد إلى "العلم" أو على الأقل التنوع الإمامي . ومن جانبه أثبت المسعودي الاهتمام الكبير لعطف الخليفة على العلويين. احتفظ أيضًا بالدليل على أن الادعاء العباسي للعلم مرتبط بوجوده بوصفه وسيلة أدبية . ولكن لا المترجم ولا مصادره يبدو أنهما أخذا الادعاء على محمل الجد. فعدم تحيزهم لإمامة الخليفة لم يعن أن المترجمين صدقوا أنه حاكم فاسد أو غير شرعي. على العكس من ذلك، فابن أبي طاهر طيفور والمسعودي يعرضان بصورة خاصة تفضيلاً واضحًا له، وإنْ كان لأسباب مختلفة. ومع ذلك، فتناولهما له مختلف عن تناول مترجمي الطوائف الأخرى بما يلائم أفرادهم. فبدلاً من تأكيد ادعائه للميراث النبوي، يصورونه بوصفه أقل من وريث ادعى أن يكون كذلك .

الإحياء السني للمأمون :

بعد المسعودي بقرنين، أخذت صورة المأمون منحى آخر غير متوقع، فلأول مرة في التراث الذي بين أيدينا، يُقدم المأمون بوصفه عالم حديث ومدافعًا عن السنة. بدأ التغيير في «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/١٠٧١م) ووصل ذروة نضجه في «تاريخ دمشق» لابن عساكر (ت٥٧١هـ/١١٧٥م)، الكتاب الثالث كان «الأنباء في

(*) مروج الذهب ، ج : ٤٥٧ - ٤٥٨ وقد أوردتُ الرواية كاملة . (المترجم)

تاريخ الخلفاء» لابن العمرانى (ت٥٨٠هـ/ ١١٨٤ ـ ١١٨٥م) حيث انحاز للمأمون انحيازاً تامًا لدرجة أنه منحه فى النهاية صفات إمام الهدى. وللدفاع عنه، تغاضى المترجمون من أهل السنة عن أبرز خصائصه المميزة له وهى: إيمانه الشيعى والجهمى، والسياسات التى أنتجتهما. مثلاً تعيين الإمام الرضا، ذُكِرَ سريعًا فقط. المحنة، بصورة مشابهة اختفت من ترجماته، ثم عادت الظهور فقط فى سير الضحايا.[١٤٥]

والمدهش حقا هو التزايد المستمر لعدد الروايات التى تصور الخليفة بوصفه تلميذاً متحمساً «للحديث».

إن الدليل على حركة التصحيح السنية نادراً ما تعنى أن الخليفة التاريخى لم ينتهك الحديث.[١٤٦] يروى اليعقوبى أن الرشيد أرسله ليدرس مع علماء الحديث والفقهاء،[١٤٧] ويلحظ الكاتب أن القاسم بن سلام كتب كتاباً له فى غريب «الحديث»[١٤٨]. ومع ذلك فالأكثر أهمية أن كل كتاباته المعروفة لا تستشهد «بالحديث» فى أى مكان منها. تستشهد رسالة تعيين الإمام الرضا بسنة عمر بن الخطاب، ولكن رسالة الخميس ورسائل المحنة لا تستشهد بالسنة على الإطلاق[١٤٩]. إن ابن أبى طاهر طيفور والطبرى لا يصورانه فى أى مكان مستشهداً بالحديث، وحتى حيث يتوقع المرؤ ذلك فى رسالته للبيزنطيين مثلاً أو فى وصيته الأخيرة.[١٥٠] بينما دلت إشارات أخرى على أنه ظل على مسافة حرجة من السنة، وكما يُروى فإنه "كان ممتازاً فى الفقه على مذهب أبى حنيفة"، وعلى وجه الدقة كان أقل المذاهب اعتماداً على «الحديث».[١٥١] فى «كتاب بغداد» يشير ابن أبى طاهر طيفور، بطريقة مماثلة إلى «كلام أنبياء الله وورثة رسله»، هذه العبارة تجعل كلام الخلفاء موثوقًا به تمامًا ككلام الأنبياء[١٥٢]. وفى مصدر من مصادر الشيعة «الاثنا عشرية»، نجده يجادل بأن الطريق الوحيد لتمييز الروايات الصحيحة عن المزيفة هو تحليل متونها (وليس إسنادها). ثم يستخدم هذه الطريقة لإثبات إمامة على بن أبى طالب.[١٥٣] ورغم أن الرواية مشكوك فيها فإن الآراء المنسوبة للخليفة مقبولة جدا بوصفه إمام الهدى، إذ كان مؤهلاً لتفسير السنة بالطريقة التى لا يفعلها العلماء دون الرجوع للحديث (الذى – رغم ذلك – لايبدو أنه يعرفه جيداً).

رغم تحفظات الخليفة المعلنة عن الحديث وعدائه لأنصاره فإن مترجميه السنيين أصروا على رد الاعتبار له لأنه من المذهب السنى؛ ولذلك صوَّروه على أنه عالم حديث. فى «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادى، روَى يحيى بن أكثم أنه قال :

"بتُ ليلة عند المأمون فعطشت فى جوف الليل فقمت لأشرب ماء، فرآنى المأمون ، فقال : ما لك ليس تنام يا يحيى؟ قلت يا أمير المؤمنين أنا والله عطشان، قال ارجعْ إلى موضعك، فقام والله إلى البرادة فجاء نى بكوز ماء، وقام على رأسى فقال : اشربْ يا يحيى، فقلت : يا أمير المؤمنين فهلا وصيف أو وصيفة، فقال : إنهم نيام، فقلتُ: فأنا كنت أقوم للشرب، فقال لى: لؤم بالرجل أن يستخدم ضيفه، ثم قال: يا يحيى، فقلت : لبيك يا أمير المؤمنين، قال : ألا أحدثك ؟ قلت : بلى يا أمير المؤمنين، قال : حدثنى الرشيد ، قال : حدثنى المهدى قال : حدثنى المنصور عن أبيه عن عكرمة عن ابن عباس قال : حدثنى جرير بن عبدالله قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « سيد القوم خادمهم(*)».(١٥٤)

هذه الرواية كما حدثت مقبولة جدا، حديث الخليفة [الذى رواه] هو حديث عباسى، أى إن هذه الرواية إسنادها يحتوى على أسماء من أسلافه، ألمحت كرون وهندز إلى أن ولع الخليفة بمثل تلك الروايات يشير إلى محاولة لتأكيد التمييز الأسرى بوصفهم مفسرين للسنة ضد ادعاءات علماء الحديث ذوى القوة المتزايدة وكذلك الفقهاء.(١٥٥) على الجانب الآخر، يجادل محمد كاظم زمان بأن الخلفاء العباسيين استشهدوا بالحديث ليأكدوا عضويتهم فى مجتمع العلماء، وليس مكانتهم خارجها. رغم ذلك، يشير إلى أن أسانيد العباسيين كان فيها سمة جدلية، فهى تقوض أساس فكرة الشيعة الإمامية للرواية المتميزة عن على.(١٥٦) وبشكل عام يبدو أن وصف محمد كاظم زمان هو الأكثر مناسبة للعباسيين، بينما وصف كرون وهندز هو الأدق معنى بالنسبة للمأمون (الذى حتى محمد كاظم زمان يعترف بأنه حالة استثنائية) .

وفى تاريخ دمشق لابن عساكر، يتسع نشاط الحديث عند المأمون، وإن لم تعد رواياته عباسية فى مصدرها. إذ يورد تاريخ ابن عساكر فى قوائم أساتذة الخليفة وهؤلاء الذين اتصلوا بسلطته، ولكنه يغفل الرواة العاديين. حينئذ تصوره سلسلة الروايات مستشهداً بالحديث من الوعظ إلى المعركة أو إلى حلبة السباق.(١٥٧) ولعل

(*) سير أعلام النبلاء، ج ١٠ : ٢٧٤ .

أفضل وصف يصوره على أنه عالم حديث (ويبدو شديد الإقناع). فمرة أخرى الراوى هو يحيى بن أكثم قال :

"قال لى المأمون: أريد أن أحدث، قلت ومن أولى بهذا منك؟

قال: ضعوا لى منبراً، ضعوا لى منبراً، ثم صعد. قال فأول ما حدثنا عن هُشيم، عن أبى الجهم ، عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعًا: «امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار» ، ثم حدث نحو ثلاثين حديثًا، ونزل ، فقال : كيف رأيت - أبا يحيى - مجلسنا ؟ قلت : اجلس مجلسى، تُفَقِّه الخاصة والعامة .

قال : ما رأيت له حلاوة ، إنما المجلس لأصحاب الحلقان والمحابر".(*)(١٥٨)

ربما تعكس هذه الرواية دافع الخلافة قصير الأمد ، الذى يبدو أنه كان مبنيا بناءً محكمًا ليخدم أهداف أهل السنة التى ترغب فى رد الاعتبار لسمعة المأمون. فى حين تحافظ على تميزهم بوصفهم حملة الحديث، واختيار النصوص هنا اختيار غريب، ففى الحديث الأول للخليفة [المأمون] (والوحيد الذى ورد بنصه) يهاجم الشعراء. ربما كثيراً جدا لدرجة لا نفهم معها هذه الرواية بوصفها ردا محسوباً على صورة الطبرى التى رسمها للمأمون بوصفه مغرمًا بالشعر. ولكن استشهاد المأمون بحديث ضد الشعر يعادل إدانة كثير من أصحابه وفى الحقيقة طريقته فى الحياة، وعلى الأقل كما صُور فى تراث التراجم السابق. ولقد تبدّى عنصر التواضع الشديد أكثر وضوحاً عندما نزل الخليفة من على المنبر وحطّ من قدر نفسه بالمقارنة بزملاء الوراثة أى علماء الحديث .

وكيما نؤكد شكوكنا عن هذه الروايات، يتعيّن علينا أن ندقق فى راويها يحيى ابن أكثم (ت ٢٤٢هـ/٨٥٧م)، فهو ألمع وأنبغ شخصيات العصر، بدأ مستقبله طالبًا للحديث. وإن أثار ردُّه الوقح السافر، كما يروى أحد أساتذته ليلاحظ أنه «سينبغ فى صحبة من تعرف»، يقصد الخلفاء.(١٥٩) ثم عُين بعد ذلك قاضيًا للبصرة، وعندما اتهمه

(*) سير أعلام النبلاء ، ج ١٠ : ٢٧٤ .
قال محمد الأرنؤوط الذى أخرج أحاديث الكتاب : إسناده ضعيف لضعف أبى الجهم . (المترجم)

البصريون فى أخلاقه، طرد من منصبه. على أية حال، أدرك المأمون فى النهاية علم وذكاء يحيى، وكان متأثرا به جدا ولذلك جعله قاضى قضاته.[١٦٠] وبعد ولاية طويلة، فقد يحيى شعبيته في عام ٢١٥هـ/ ٨٣٠ ـ ٨٣١م "بسبب تعامله مع الناس وبسبب سلوكه المشين"، خاصةً تبديده المخصصات الخيرية.[١٦١] ولم نسمع الكثير عنه أثناء المحنة تحت حكم من خلفوا المأمون . وعندما انتهت المحنة أثناء حكم المتوكل، رجع إلى القضاء بدلاً من ابن أبى دؤاد الذى طرد من المنصب.

ورغم ارتباطه بتفكير المأمون الحر، ولن نذكر بخله كما يروى وتكالبه وكذبه، فإن يحيى لبس ثياب البطولة فى «تاريخ بغداد»، والسبب، كما ثبت هو «أنه كان بعيداً عن البدعة المنكرة ومنضما لأهل السنة». ليس هنا من هو أكثر مرجعية من ابن حنبل الذى أعلن أنه لم يعرف أن يحيى بن أكثم قال برأى فيه بدعة. بَيْدَ أنّ السبب لذلك المدح أن يحيى نصح، مرةً ، المأمون بالعدول عن تحليل زواج المتعة (العمل الذى من الواضح أن على بن أبى طالب أقره). و«كان هذا مفخرة عظيمة له غير مسبوقة فى الإسلام» فتأثر الرواة من أهل السنة تأثُراً كبيراً فوثقوا فيه لأنه رأى الرأى الصحيح فى [مسألة خلق القرآن] . فأعلن كما يروى "بأن من يقول : إن القرآن مخلوق لابد أن يستتاب ، وإنْ لم يتب ، قُطعت رأسه".[١٦٢] وفى توقيت سقوطه السابق فى الخطيئة، بات واضحًا أن يحيى ربما كان ضحية المحنة كما أشار إلى ذلك فهمى جدعان.[١٦٣] مؤكداً أن صورة يحيى المؤيد لأهل السنة وجدت تأييداً لها – إلى حد ما – فى المصادر المتقدمة ، فابن أبى طاهر طيفور، الذى من ناحية أخرى لا يبدى اهتماماً خاصا به، ينسب إليه مساعدته فى إقناع المأمون بالعدول عن لعن معاوية.[١٦٤] والمسعودى، الذى بدا متحيزاً، يورد القصة التى يحاول فيها يحيى القول (ضد ثمامة بن أشرس والمأمون) بأن صحابة النبى كانوا مصادر للسنة.[١٦٥]

ليس كل النقاد تمنوا التغاضى عن الشكوك التى حامت حول شخصية يحيى بن أكثم، فبعضهم أكد أنه كان يحفظ الحديث الذى نسخه من الكتب، واثنان من الثقاة أسموه صراحةً كذاباً. وعلى أية حال، ففى النهاية انتصرت نزعته السنية مع الأيام[١٦٦] . ومهما كانت أخطاء شخصيته، فإنهم درسوه فى ضوء اعتقاداته المناوئة للجهمية والعلويين، ولعل هذا التعديل (وهو إعلان عن مصداقيته) أثبت جدواه خاصةً للمترجمين السنيين المختصين بسمعة المأمون. عندما شرعوا فى إعادة صناعة الخليفة

بوصفه سنيًّا، بدا أنهم وجدوا روايات عن طريق يحيى تدل على أنه ساعدهم في بلوغ هدفهم. وقليل من الروايات (مثلاً في كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادى، بأسانيدها العباسية) ربما كانت حقيقة. غير أن روايات ابن عساكر، من ناحية أخرى، غثة لدرجة غير مقنعة بالمرة. مثلاً، مقارنة الخليفة المثيرة للاستياء من العلماء منتهزى الفرصة مثل يحيى بالرجال الذين ارتدوا الأثمال والذين يعتبرهم علماء الحديث الحقيقيين تبدو مقارنةً محسوسةً لمداهنة عواطف وأحاسيس الزهاد من أهل السنة. أو بالأحرى الرجال الذين أعلن الخليفة التاريخي أنهم مخادعون، وأصحاب بدعة ومثيرو الغوغاء. وربما كان يحيى هذا هو الذى لفق تلك الرواية لحماية سمعته بين أهل الحديث، الذين بدأ بينهم دراسته وشاركهم الرأى بكل تأكيد. وبصورة متبادلة، ربما استخدم متأخرًا الرواة السنيون اسمه مشجبًا مناسبًا يعلقون عليه الروايات التى تبرئ المأمون. وبوصفه عالم حديث مُصدَّقًا من أهل السنة، تم اعتبار يحيى راويًا مناسبًا، بل مناسبًا جدا ؛ لأن المؤلفين كانوا يرغبون فى فحص أخطاء مثل تلك الشخصية لتلقى بظلالٍ من الشك عادةً حول صدق رواياته أو الروايات المنسوبة له، اعتبرها ثقة كل مترجمى أهل السنة منذ الخطيب البغدادى .

وإلى جانب الروايات التى فى مداخل المأمون، ثمة روايات أخرى بعينها استشهد بها فى تراجم معاصريه تحتوى على أمثلة لنشاطه فى المجال المفترض للحديث رغم أن هذه الروايات قابلة للتصديق، فقد لحظ محمد كاظم زمان أنه من غير المحتمل استشهاد المترجمين بمثل تلك الروايات ليدعموا سمعة الخليفة. فلو أنهم أرادوا إحداث ذلك التأثير، فإنهم كانوا سيضعونها بدلاً من ذلك فى مداخل الخلفاء[١٦٧] . ولكن حتى إن اتفقنا أن هذه القصص أو الروايات استشهدوا بها لتعزيز سمعة العلماء، فإن النتيجة هى نفسها ، ألا وهى أن القصص لمّا تزل غير مصدقة. هذا لأن العلماء الذين شملتهم القصص، أو هؤلاء الذين رووا عنهم، كانت لديهم أسباب قوية لتعزيز أو حتى لتلفيق روايات أخرى عن ازدهار الحديث فى بلاط المأمون.

ولعل الشخصية الملتبسة فى هذه الروايات ربما يمكن إثباتها بالنظر إلى مثالين مفصلين تفصيلاً فى «تاريخ بغداد» . المثال الأول يقول : بأن سليمان بن حرب (ت ٢٢٤هـ/٨٣٨ ـ ٨٣٩م) وقف مرة يعظ بجوار باب القصر وحَدَّثَ بحديث شريف على آلاف المستمعين، "فبُنى له شبه منبر فصعد سليمان وحضر حوله جماعة من

القواد عليهم السواد والمأمون فوق قصره قد فتح باب القصر، وقد أرسل ستر يشف وهو خلفه يكتب ما يُملى".(*) (١٦٨) وبقراءة أكثر فى نفس المدخل، فإننا نجد سليمان عمل أيضاً قاضياً على مكة. راضياً بتعيين الدولة التى أثارت حتماً إدانة علماء الحديث من أهل السنة، الذين وصفوا خدمة الدولة بأنها «كالذبح بلا سكين».(١٦٩) ربما يكون الاعتراض قد نشأ من علمهم بأنهم قضاة، ولذلك يكونون خاضعين لسلطة الخليفة.(١٧٠) لأن رفضهم العمل كان مساوياً للهجوم على الدولة، ولذلك فهم يعاقبون على هذا الرفض بـ «الجلد».(١٧١) ولأنه أُجْبِرَ على قبول منصب القضاء ؛ فإنه استطاع أن يحدّ من الهجوم. ولكن لا يبدو أن سليمان أُجْبِرَ على قبول هذا المنصب. بينما فى البلاط، أصبح أيضاً على اتصال بابن أبى دؤاد (ت٢٤٠هـ/٨٥٤م)، الذى أصبح بعد ذلك قاضى قضاة العباسيين.(١٧٢) تروى ترجمته اللقاء فى قصة لحفظ ماء الوجه أن ابن أبى دؤاد، مع استحسان الخليفة، حاول أن يخدعه ولكن سليمان فضحه صمتاً بتدوين السنن. هذه الرواية، مثلها مثل الرواية التى عن إلقائه الحديث على الجموع المجتمعة عند القصر، كانت غير قابلة للتصديق فى ذاتها (رغم أنه من غير الواضح لماذا وضع المأمون نفسه فى مشكلة محاولة الاستماع لمحاضرة الحديث عندما فتح باب قصره). ولكن هذه الرواية لابد من تقييمها فى ضوء الاهتمام الواضح لسليمان بتبرئة نفسه من الشكوك التى أحاطت بالقضاة، ومع كونه فى مأزق بوصفه عالم حديث دار فى فلك الخليفة صاحب البدعة .

وإن كانت روايات البراءة التى نشرها سليمان فى دفاعه عن نفسه غير مفهومة. فقد أصبح بعد ذلك لدى العلماء من أهل السنة رغبةً فى تأسيس مذهبه القائم على السنة؛ فتلقى عدد من المشاهير، بما فيهم ابن حنبل وأبو زرعة والبخارى، الحديث عنه.(١٧٣)

أما الرواية الثانية عن اهتمام المأمون بالحديث فى ترجمة عمر بن حبيب (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٢٣م). فتخبرنا أن الخليفة عفا عن سجين مذنب عندما أورد له عمر حديثاً عباسيا [أى رواته سلسلة من آل العباس] يحض على العفو ثم قال الخليفة لعمر بأنه حقق كل أمنياته ما عدا واحدة وهى أنْ يجلس على كرسى ويحدّث . ولكنه لن يفعل

(*) تاريخ بغداد، ج ٩ : ٣٥ (رقم، ٤٦٢).

ذلك لأن رواية الحديث لا تتماشى مع الخلافة والملك.[١٧٤] وعندما نمعن فى قراءة الرواية، نجد أن عمر عمل فترة طويلة قاضيًا (فى بغداد والبصرة). وليس بمستغرب أن الأغلبية الساحقة من الثقات يدينونه لأنه غير ثقة. وكأنه يرد على ذلك، فقد احتوت ترجمته على الروايات التى تبدو مفصلة لتجعله هو نفسه ومعاصريه وكأنهم متخصصون فى السنة.[١٧٥] ولعل بعض القصص التى تصور الرشيد، مقبولة إلى حد ما، ولكن إحداها عن المأمون ليست كذلك. وفيها يصف عمر نفسه بأنه الأصغر فى وفد البصريين حينذاك. وعلى أية حال فعندما تولى المأمون كان عمر بالفعل قاضيًا لمدة قاربت الأربعين عامًا، وتقول الرواية أيضًا : إن المأمون كان متأثرًا كثيرًا به ومن ثمَّ عينه قاضيًا على البصرة. وهو المنصب الذى كان يشغله فعلاً عندما وقع ذلك الحدث المفترض. أفضل تفسير لهذه الروايات الشاذة هو أن عمر وضع نفسه، أو وجد راوية يتعاطف معه يضعه فى سياق قصة تم سردها فى الأصل عن خليفة آخر. وبالفعل هناك رواية أخرى فيها الخليفة هو المنصور.[١٧٦]

وعلى الرغم من احتوائه على مثل تلك الروايات الملتبسة فإن كتاب «تاريخ بغداد» يحتوى أيضًا على ما يبدو تصويرًا أكثر صدقًا لاتجاه المأمون نحو السنة وممثليها. يأتى هذا التصوير فى نهاية ترجمة الخطيب البغدادى لأبى نعيم الفضل بن دُكين (ت عام ٢١٨هـ/٨٣٣م أو ٢١٩هـ/٨٣٤م)، الذى رغم أنه كان زيديًّا فإنه رد الاعتبار لأهل السنة بسبب مقاومته للمحنة.[١٧٧] القصة التى تصفها حدثت بوصفها حركة للمطوّعة فى بغداد، شارفت على نهايتها. حرَّم المأمون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر "لأن الناس اتفقوا عليه إمامًا"، أى سهل بن سلامة، وكانوا يعاقبون ويسجنون المذنبين على مسئوليتهم. وعندما وبخ أبونعيم الفضل بن دكين جنديًّا لملاطفته امرأةً، فإنه أقتيدَ بين يدى المأمون بتهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. هنالك أمره المأمون أن يقوم بالوضوء والصلاة فتوضأ الفضل «كما حدثه الثورى حديث عبد خير عن على، وصلى كما روى عن عمار بن ياسر».(*) ولما لحظ المأمون كل ذلك، وضع له سلسلة من من المسائل فى حساب الفرائض. وعندما أجابه عليها جوابًا شافيًا، قال المأمون: «يا هذا

(*) تاريخ بغداد، ج ١٢ : ٣٥ .

من نهى مثلك أن يأمر بالمعروف إنما نهينا أقوامًا يجعلون المعروف منكرًا، قال : فقلت : فليكن لا يأمر بالمعروف إلا من أحسن أن يأمر به.(*)(١٧٨) هذه الرواية يمكن أن تقرأ على أنها قصة وقد رويت في ذلك الوقت من وجهة نظر متشدد. منع المأمون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقد ألقى هذا بظلال قوية من الشك على سلوكه تجاه السنة، لأن أبا نعيم الفضل بن دكين اكتشف أن الخليفة يعرف السنة جيدًا، ويحترم هؤلاء الذين يظهرون طاعتها(١٧٩). وربما كان أيضًا، تطبيق أبى نعيم الفضل بن دكين لحديث علىّ [رضى الله عنه] سمح للخليفة أن يدرك أن سجينه متعاطف مع العلويين. فى مثل هذه الحالة، تساوى تساهله مع الإعلان بأن أهل السنة الحقيقيين هم هؤلاء الذين يعترفون بأفضلية علىّ ، معارضين هؤلاء الغوغاء ذوى السمعة الرديئة الذين هم ضد العلويين الذين يسمون أنفسهم أهل السنة.

ورغم رد الاعتبار للمأمون على أنه عالم حديث بالمعنى السنى التاريخى، فإن التراث الترجمى لم ينسَ تمامًا العداء الذى نشب بينه وبين المتشددين الزهاد. وفعلاً فمع اعتماد المأمون الجديد، استطاع ـ كما صور فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ـ الدفاع عن نفسه بصورة أكبر تأثيرًا مما استطاع أن يفعل فى أيام ابن أبى طاهر طيفور. ورواية المتشدد التى تظهر فى «تاريخ دمشق» تثبت هذا بصورة واضحة. هذه الرواية (وهى الرابعة حتى الآن التى تعد من روايات أبى نعيم الفضل ابن دكين) التى تصف الحدث الذى وقع كما هو مفترض فى غزوة المأمون ضد البيزنطيين فى الشام. كان الخليفة يمشى فى الخارج عندما دنا منه رجل متخبط فى أكفانه، سأله المأمون : «من تريد يا صاحب الكفن؟ قال: إياك أردتُ، قال: وعرفتنى؟ قال: لو لَمْ أعرفك ما قصدتك، قال: أولا سلمت علىّ؟ قال: لا أرى السلام عليك. قال: لِمَ ؟ قال: لإفسادك علينا الغزاة».(*) عارض المأمون الاقتراح بقتل الرجل، فوافق على مناظرته. وأثناء المناظرة اتهم صاحب الكفن المأمون بالسماح "بإطلاقك الخمور تباع فى عسكرك وقد حرمها الله فى كتابه، فابدأ بعسكرك ثم اقصد الغزو".(*) ثم سأله المأمون "فشىء سوى الخمر أنكرته؟ قال: نعم إظهارك الجوارى فى العماريات وكشفهن الشعور منهن بين أيدينا كأنهن فلق الأقمار"(*). ثم أردف المأمون "شيئًا غير هذا أنكرته؟ قال : نعم ،

(*) "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر"، ابن منظور ، ج ١٤: ١٤ .

شىء أمرت به تنهانا عن الأمر بالمعروف. قال: أمّا الذى يأمر بالمنكر فإنى أنهاه، وأما الذى يأمر بالمعروف فإنى أحثه على ذلك وأحدوه عليه."* ردّ المأمون على أول هذه التهم سائلاً صاحب الكفن كيف استطاع أن يتأكد أن التى تباع خمرٌ إن لم يذقها بنفسه . وعندما وضعت القوارير بين يديه «قال : يا صاحب الكفن انظر إلى هذه الخمر ، فتناول الرجل القارورة فذاقها، فإذا هى خل ذابح، فقال : قد خرجتْ هذه من حد الخمر. قال المأمون : صدقتَ إن الخل مصنوع من الخمر، ولا يكون خلاًّ حتى يكون خمراً، ولا والله ما كانت هذه خمر فقط، وما هو إلا رمان حامض، يُعصر لى فأصبطع به من ساعته"(*) وبعد ذلك «رفع المأمون رأسه للسماء قال : اللهم إنى أتقرب إليك بنهى هذا ونظرائه عن الأمر بالمعروف ، يا صاحب الكفن ، أدخلك الأمر بالمعروف فى أعظم المنكر".* وبعد أن فنّد تهمتيّ المتشدد الآخريين قال المأمون :

"ما أحسبك إلا أحد ثلاثة رجال: إمّا رجل مديون، وإمّا مظلوم وإمّا رجل تأولتَ حديث أبى سعيد الخدرى فى خطبة النبى صلى الله عليه وسلم، قال: وروى الحديث عن هُشيم وغيره ونحن نسمع الخطبة إلى مغربان الشمس إلى أن بلغ قوله: "إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، فقد جعلتنى جائراً وأنت الجائر، وجعلت نفسك تقوم مقام الآمر بالمعروف، وقد ركبتَ من المنكر ما هو أعظم عليك، فلا والله لا ضربتك سوطاً، ولا زدتك على تخريق كفنك، ونُفيتُ من آبائى الراشدين المهديين، إن قام أحد مقامك هذا لا يقوم بالحجة إنْ لقصته من ألف سوط، ولآمرن بصلبه فى الموضع الذى يقوم فيه." (*)(١٨٠)

مثل قصص الصوفية الأخرى، تعطينا قصة ابن عساكر صورة للمتشدّد الذى يبحث عن الخليفة، أو يتحداه فى غلظة، ويخسر المجادلة. وعلى أية حال، فالمناظرات هنا جديدة. يتهم المأمون صاحب الكفن بتأويل الحديث بطريقة تخدمه، ويستشهد بما يحفظه خصمه. حديث أبى سعيد الخدرى هذا يعكس (رغم أن الخليفة لم يقل ذلك) الوصف القرآنى كيف أن موسى وقف أمام فرعون (فى إشارة للآية الكريمة ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

(*) "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر"، ج ١٣: ١٠٤ - ١٠٧ ، ابن منظور.

﴿الْمُفْسِدِينَ﴾(*)). يستدعى مثل هذا التحدى، بكل وضوح ما هو أكثر من دفاع مراوغ من النوع الذى استخدمه الخليفة ضد المتصوف الذى أورده المسعودى. وطبقًا لهذا فإنه يناشد سلسلة من الخلفاء بادئًا بالراشدين إلى المهديين (العباسيين)، وقد مكن لنفسه وقتذاك، ولذلك أشار إلى شرعيته الوراثية وإمامة الهدى عنده. مثل تلك المناظرة يتوقعها المرء من رسالة الخميس للمأمون ورسائل المحنة. وعلى أية حال، فإن المناظرة تحمل قليلاً من التشابه مع المناظرات المنسوبة له فى حكايات المتشددين الأخرى.

ومع التسليم باتساقها، مع الرسائل من ناحية، وعدم اتساقها مع التراث الترجمى السابق من ناحية أخرى، فإن رواية ابن عساكر هى إما إحياءٌ جدير بالتصديق، وإما نتيجة طريقة مدروسة فى الوصف والتشخيص. يرغب الرواة فى تأسيس مصداقية سُنية للمأمون سواء كانت موجودة أم مختلقةً كلامًا منسوبًا له بعكس اتجاهاته الموثقة، بما فيها شبكة «الزهاد الأدعياء». مثل هؤلاء الرواة يبدو أنهم أضافوا إدراكًا كليا للحديث الشريف – غاب عن كتابته ابن عساكر – العنصر الذى بدونه أصبح المأمون ببساطة صاحب بدعة أضله علم الكلام . وعنصر الحديث الشريف [فى القصة]، بدوره، يوضح قدم شخصية المتشدد. ولعل القصة التى تصور عالم الحديث ليست إلا تذكيراً مزعجًا بما حدث فعلاً، فظلم المأمون للعلماء فى مسألة علم الكلام ، أظهر لا مبالاة إن لم نقل ازدراءً بعلمهم بالسنة النبوية. والقصة التى تصور أحد المطوّعة على الجانب الآخر، لا تذكر شيئًا إلا مقابلة سهل بن سلامة مع المأمون، التى انتهت نهاية سعيدة للمأمون. وعلاوة على ذلك، فالقصة لم تستطع أن تقدم صورة صادقة للمأمون على أنه عالم حقيقى فى مجال الحديث، ولكنه استطاع بسهولة أن يهزم الزاهد المجهول الذى جاء مسلحًا بالنص الذى هو بمثابة الحجة.(١٨١)

وتصوير صاحب الكفن على أنه متشدد عزم على إدانة الخلافة، وبالتأكيد مع تبرئة نفسه، يحتوى على شىء من الحقيقة. بيد أن الجاحظ كان فى ذهنه أشخاص مشابهون عندما كتب قصة ضد التشبيه وكذلك أفراد يتماشون مع الوصف يظهرون فجأة فى حوليات الزهاد (انظر الفصل الخامس). وإن ابتدر مثل هؤلاء الأشخاص

(*) سورة الأعراف، آية ١٠٣.

المأمون دائمًا فهذا شيء آخر، ومع التسليم بحدوث الموضوع، كما سبق، واتفاقه الدائم فإنه يبدو على الأصح وسيلة مناسبة لتقديم أفكار الرواة (وهي مختلفة تمامًا في كل حالة) عن أمانة المأمون وتطبيقاتها على علاقته مع كل ورثته. في رواية ابن أبي طاهر طيفور يجيب الخليفة على مقارنةٍ غير متكافئة مع عمر بن الخطاب، عن مشروعية القصر بالاستشهاد بالأسباب الخاصة بالدولة، وفي المسعودي، يجادل بأنه تصادف أن أصبح خليفة وهو يقوم بواجبه أفضل من أنداده الآخرين. ثم أيضًا يعرض أن يتخلى عن الخلافة إنْ وجد من هو أكفأ منه، في «تاريخ بغداد» يدافع عن تحريمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أساس أن المطوعة أساءوا استخدامه. أخيرًا في «تاريخ دمشق»، يدافع ثانيةً عن السنة ضد المطوّعة، وفي ذلك الوقت يشير إلى إمامته العباسية التي ورثها. وبطريقة أخرى، تتفق رواية ابن عساكر كثيرًا مع وصف المأمون الموثق لنفسه. ولكن يبدو التشابه نتيجة عرضية لطريقة الرواية السنية أكثر منه نتيجة رواية تاريخية موثقة.

ومهما كان رأي المأمون تجاه الحديث، فإنه لم يكن عالم حديث من أهل السنة. ثم لماذا أصّر من ترجموا لحياته من أهل السنة بأنه كان منهم [من أهل السنة]؟ رغم أن دوافعهم لا يمكن أن تصمد أمام أية حقيقة، فإنه لم يزل من الممكن تلخيص الظروف التي أملت عليهم اتخاذ ذلك الرأي المتسامح معه. ومن الجلي أن تلك الظروف كانت الحالة الجديدة للخلافة بوصفها رمزًا للمذهب السني الحصين. فبمجرد أن تولى المتوكل الخلافة في عام ٢٣٢هـ/ ٨٤٧م، رفع المحنة وأعلن أن عقيدة أهل السنة والجماعة هي عقيدة الدولة. وفي الأجيال التالية، بينما كانت الخلافة تجاهد ضد العديد من التهديدات الخارجية، تجمع أهل السنة في بغداد ـ خاصةً الحنابلة ـ بقدهم وقديدهم حول الخلافة العباسية.[١٨٢] ولم يكن مترجمو المأمون الأوائل من أهل السنة حنابلة، ولكنهم شاركوهم الاعتقاد في شَرِيعة الحكم العباسي. والطبري ـ كما رأينا ـ أكد ضرورة الطاعة للحكومة. وفي نفس الوقت كانت تحفظاته على أشخاص الخلفاء، بما فيهم المأمون. وفي زمن الطبري، كانت مساحة النقد متسعة إلى حدٍّ ما ؛ لأن سلطة الخلافة كانت لم تزل نظريا مطلقة. وبغض النظر عن مصير خلفاء بعينهم فإن المؤسسة الحاكمة كانت من القوة بحيث إنها كانت تتحمل تبعات فشل سياستها. وعلى ذلك فبعد

عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، فإن قسوة الأمراء البويهيين الشيعة صيرت العباسيين إلى أفراد جديرين بالشفقة أكثر من استحقاقهم النقد. من هنا تبدى اتجاه الصفح عن الخلفاء عند الطبرى، فحتى تحت السلاجقة السنيين، الذين دخلوا بغداد فى عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م فإن تأمين الخليفة وممتلكاته كان مرهونًا بخضوعه لسلطة الأمير. والخطيب البغدادى الذى شهد التحول من حكم البوهيين إلى حكم السلاجقة، ربما لم يكن متفقًا تمامًا مع المترجم الأول الذى تَنْسِبُ أعماله المتبقية رواية الحديث للمأمون.(١٨٣)

وقد نهضت الخلافة العباسية فى العصر الذى عاش فيه ابن عساكر ولكن ما لبثت أن ضعفت مرة أخرى، حدث ذلك فى العصر الذى تلى العصر الذى عاش فيه الخطيب البغدادى. زحف المسترشد (حكم ٥١٢هـ/١١١٨ ـ ١١٣٥م) بجيش على الأمير مسعود، الذى أسره وفى النهاية أعدمه.(١٨٤) وقد كشف السلطان سنجور فى خطابه للأمير مسعود أن السلاجقة - رغم المظاهر - نظروا للخليفة فى رعب خرافىّ :

> "ساعة وقوف الولد غياث الدنيا والدين على هذا المكتوب، يدخل على أمير المؤمنين، ويقبل الأرض بين يديه، ويسأله العفو والصفح، ويتنصل غاية التنصل، فقد ظهر عنده من الآيات السماوية والأرضية، ما لا طاقة لنا بسماع مثلها، فضلاً عن المشاهدة، من العواصف والبروق، والزلازل، ودام ذلك عشرين يومًا، وتشوش العساكر وانقلاب البلدان، ولقد خفتُ على نفسى من جانب الله، وظهور آياته وامتناع الناس من الصلاة فى الجوامع، ومنع الخطباء ما لا طاقة لى بحمله. فالله ، الله تتلا فى أمرك، وتعيد أمير المؤمنين إلى مقر عزه، وتحمل الغاشية بين يديه كما جرت عادتنا وعادة آبائنا ؛ ففعل مسعود جميع ما أمره به، وقَبَّلَ الأرض بين يدى الخليفة، ووقف يسأل العفو" (*)(١٨٥)

وفى أثناء فترة الحكم المشئوم للمسترشد زار ابن عساكر، الدمشقى، بغداد (لمدة خمس سنوات بدأ من ٥١٠هـ/ ١١٤٦م).(١٨٦) بيد أن وصف ابن عساكر للمأمون، أكثر من وصف الخطيب البغدادى قبله، يتسق مع صورة الخليفة بوصفه ممثلاً ومدافعًا عن

(*) تاريخ الخلفاء، ٦٨٨ - ٦٨٩.

الإيمان، فقد وصف المأمون بأنه خبير بـ «الحديث» يستطيع أن يستظهر الإسناد فى سهولة ويسر، وهو المجاهد الوفى الذى ابتعد عن جاريته المحبوبة ليذهب ويموت وهو على الجبهة.(١٨٧)

بعد محاولة المسترشد الفاشلة لإعادة تثبيت سلطة الخلافة، أذعن العباسيون (لفترة ما على الأقل) لسلبية أسلافهم المفروضة. يصف الرحالة اليهودى بنيامين التطيلى(*) الخليفة المستهدى (حكم ٥٦٦ ـ ٥٧٥هـ/ ١١٧٠ ـ ١١٨٠م) بأنه يترك القصر مرة واحدة فى السنة، ولكن تعظيم الناس للخليفة يزداد فقط عندما يظهر للعامة، فيتجمعون بأعداد غفيرة لتقبيل أطراف أكمامه، التى تتدلى من شباكٍ عالٍ على الحشود الهائمة كما يقول بنيامين التطيلى «كأنه نبى».(١٨٨) ويمكن استنتاجُ ردُّ فعل رجال الأدب على هذا الوضع من وصف ابن جبير، الذى زار بغداد فى الفترة نفسها. يصف ابن جبير المدينة بأنها مقر الإمامة الهاشمية ، ولكنه يتحسر "على الفواجع والكوارث" التى تركتها "دارسة وأثر بعد عين، وأصبحت شبح لشكلها السابق".(**) عاش الخلفاء "معتقلين" اعتقالاً جميلاً لا يخرجون ولا يظهرون ولهم مرتباتهم القائمة لهم وللخليفة من تلك الديار جزء كبير قد اتخذ فيها المناظر المشرفة والقصور الرائقة والبساتين الأنيقة. وليس له وزير وإنما له خديم يعرف بنائب الوزارة، يحضر الديوان المحتوى على أموال الخلافة وبين يديه الكتب فينفذ الأمور، وله قيّم على جميع الديار العباسية، وأمين على سائر الحرم الباقيات من جده وأبيه وعلى جميع من تضمنه من الحرمة الخلافية، يعرف بالصاحب مجد الدين أستاذ الدار، هذا لقبه، وهو قلما يظهر للعامة اشتغالاً بما هو بسبيله من أمور تلك الديار، وحراستها والتكفل بمغالقها وتفقدها ليلاً ونهاراً.(***)(١٨٩) فى خلال تلك الفترة أثناء حكم المهتدى (٥٥٥ ـ ٥٥٦هـ/ ١١٦٠ ـ ١١٧٠م) ، وهو الخليفة الذى سبق المستنجد ، ألف المترجم وكاتب السير

(*) تطيلة Tudela هى من مدن الثغر الأعلى فى شرقى الأندلس على الضفة اليسرى لنهر إيبرو. سقطت فى أيدى النصارى عام ٥١١ هـ (١١١٧م). [دولة الإسلام فى الأندلس، ج ٨ : ١١٣، محمد عبد الله عنان] . (المترجم)

(**) رحلة ابن جبير ، ٢٠٢-٢٠٣.

(***) رحلة ابن جبير ، ٢٠٢-٢٠٣.

ابن العمرانى (ت ٥٨٠هـ/ ١١٨٤ ـ ١١٨٥م) الترجمة الأكثر قبولاً وشهرة بين كل التراجم العباسية .

وفى مقدمة كتابه «الأنباء فى تاريخ الخلفاء» يُصرح ابن العمرانى بأن موضوعه هو «السلالة العباسية المنتصرة» المتطابقة مع البعثة الهاشمية لإمامة الهدى. فالمدخل الأول فى «الأنباء فى تاريخ الخلفاء مخصص للنبى [صلى الله عليه وسلم]، الذى أوجد الملة، ثم يأتى بعد ذلك الخلفاء الأربعة، ومن بعدهم تأتى معلومات دقيقة مختصرة عن "الأمويين الذين آلت إليهم السلطة بعد ذلك". بعد فترة انتقال حرجة "عاد الحق إلى أهله ورجع إلى من هو أولى به وهم آل النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ وبنوا عمه [العباسيون] ووُرّاث علمه وأمناؤه على وحيه"(*) (١٩٠) ومن هذه المقدمة السابقة، ربما يتوقع المرء أن مدخل المأمون يُعَرِّف إمامة الهدى وبالفعل كذلك. ولكن المقدمة فعلت ذلك اعتماداً على أفكار ابن العمرانى عن الحُكم، التى كانت شيعية بالمفهوم العباسى ولكنها ليست علوية تماماً. لقد كسر ابن العمرانى وهو متسلّح بتلك القناعات صمت التراث السنى فيما يتعلق بالأزمات الخاصة بحياة مستقبل المأمون.

أول تلك الأزمات تمثلت فى تعيين على الرضا وليا للعهد، حتى ابن العمرانى نفسه لم يستطع أن يجد توضيحاً لدوافع الخليفة لتعيين علوى وليًا للعهد. وعلى كلٍّ فقد أخذ المترجمون على عاتقهم توضيح أن على الرضا لم يكن جدير بولاية العهد. وبعد أن تقلد ولاية العهد، خرج إلى المسجد وهو يقول: "اللهم صَلِّ علىَّ وعلى أبوىَّ آدم ونوح، اللهم صَلِّ على وعلى أبوى إبراهيم وإسماعيل اللهم صَلِّ علىَّ وعلى أبوىَّ محمد وعلى، فحين شاهده عسكر المأمون وهو على هذه الحال ترجلوا وسجدوا له"(*). فخشى المأمون "أن تخرج الخلافة من يده فى حال حياته"(*) ولذلك أخرج الرضا من المسجد ليؤم هو الصلاة بنفسه فيقول ابن العمرانى: «واتفق فى عقب ذلك وفاة على بن موسى [الرضا]."(*) (١٩١) وربما حفظت هذه الرواية حادثة حقيقية فطبقًا للمصادر الشيعية «الاثنا عشرية» ، تم الزج بالرضا فى السجن فى سَرْخَس بتهمة مشابهة.(١٩٢) وفى كل الأحوال فبالنسبة لابن العمرانى، كان الهدف واضحًا وهو أن الرضا لم يكن جديراً

(*) الأنباء فى تاريخ الخلفاء، ٤٣، ٩٨-٩٩.

بولاية العهد، ويدعى المترجم أن الرضا مات موتة طبيعية ، ولكن ما يُفهم ضمنيًا من القصة أنه إن تم اغتياله بالفعل فإن ذلك كان لسببٍ قوى .

أما بالنسبة لثانى الأزمات التى شهرها حكم المأمون ، وهى مسألة المحنة ، فإن ابن العمرانى يستخدم إستراتيجية مماثلة فلا يصرّح بما لا يستطيع تفسيره، بل ويستخدم روايات زائفة ليُوقف النتائج الأشد خطورة على المأمون. أمّا مسألة خلْق القرآن فهذه لا يذكرها بالمرة. على الأقل لا يقول عنها شيئًا فى مدخل المأمون، حيث يتوقع المرء وجودها ، وبدلاً من ذلك، فإنه يناقشها فى موضع آخر حيث تصبح فيه أقل أهمية، وذلك فى المدخل الخاص بخليفة آخر، وهو الخليفة المعتصم، الذى ورث من المأمون مسئولية مواجهة المحنة، فأمر بجلد العالم المعارض أحمد بن حنبل فى محاكمة علنية (انظر الفصل الرابع). رواية ابن العمرانى التى لا تحمل إلاّ قليلاً من التشابه مع الروايات الأخرى للحدث، تتودد لابن حنبل، وتشير إلى الجلد فقط بطريقة شديدة الغموض، وتبرئ المعتصم. يقول ابن العمرانى : إن الخليفة اضطهد ابن حنبل فقط بناء على تحقيقات القاضى بن أبى دؤاد. ثم يقول: «وحمله على ما فعل به أحمد بن أبى دؤاد لأنه كان معتزليًا وكان الإمام - رضوان الله عليه - إمام السنة."(*) وفى محنته وأثناء محاكمته، أشار ابن حنبل إلى مساعدة أسرته للثورة العباسية. لقد تأثر الخليفة تأثرًا شديدًا، فأطلق سراحه، (فى الواقع، الخليفة جلده ثم أطلق سراحه، ولكن رواية ابن العمرانى تسقط هذه التفاصيل). "كان الإمام أحمد بن حنبل - رضوان الله عليه - إلى أن مات يُثنى على المعتصم ويذكر فعله ويترحم عليه".(*)(١٩٣)

واعتمادًا على رواية ابن العمرانى، فإن المعتصم تصرف بناءً على معلومات خاطئة أعطاها له مستشاروه الذين ادعوا أن ابن حنبل تبنى آراءه هذه جاهلاً. وقد أدرك المعتصم خطأه متأخرًا، فألقى اللوم على ابن أبى دؤاد فى تلك القضية، أن صورة ابن حنبل، وهو المنحدر من أبناء الدولة هى صورة المساعد الموالى للعباسيين، بينما صورة المعتصم هى صورة المشهود بعدله وفطنته الجدلية. ومن خلال إستراتيجيته التوضيحية السابقة تبيّن لماذا لم يستطع ابن العمرانى ذكر المحنة فى مدخل المأمون. إذ لم يكن

(*) الأنباء فى تاريخ الخلفاء، ١٠٥.

الخليفة [المأمون] مخلبًا فى أيدى مستشاريه فى تلك القضية. وبالأحرى فهو قد ناصر عقيدة خلق القرآن بحماسٍ شخصى منه، وهى تفسير لماذا كانت عقيدة خلق القرآن صحيحة عندما تبناها المأمون، ولكنها أصبحتْ خطأ عندما استنكرها المعتصم وكان أمراً شديد الصعوبة .

ورغم طابعها المتحين، فإن ترجمة ابن العمرانى تستحق تقديراً خاصا . فأسلافه السنيون تجنبوا قضية على الرضا بوصف أن ذلك هو أفضل ما استطاعوا، وذكروا المحنة فى تراجم ضحاياها . ابن العمرانى الذى كان شديد الغيرة على مصلحة الخلافة التى صارت فى زمانه «شبحًا للخلافة السابقة» إذ قدم دفاعًا شجاعًا عن واحد من أهم أفراد سلالتها المثيرين للجدل، وليفعل ذلك، شوّه على الرضا واحتفى بابن حنبل فى اختيارٍ حكيم. أمّا فيما يتعلق بالمحنة، فإن حكمه كان تلخيصاً، مما لدى المترجمين الحنابلة، الذين استشهدوا بالكرامات لتوضيح إطلاق سراح العالم (أحمد ابن حنبل) (انظر الفصل الرابع). ورغم أن المؤلفين السنيين المتأخرين لم يستطيعوا تقبل المأمون بوصفه إمام الهدى، فقد تبنوا (بوعى أو بدون وعى) إستراتيجية ابن العمرانى بتبرئة خلفاء المحنة بإلقاء اللوم على مستشاريهم .

رجال الحديث يردون الهجوم :

يسجل التراث المملوكى فى مصر والشام التحول فى سيرة المأمون، فبعد سقوط بغداد فى أيدى المغول عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م ، تحركت التراجم العربية، مثلها مثل الخلافة العباسية نفسها نحو الغرب فى عهد جديد. يؤكد طريف خالدى فى دراسته الحديثة عن «التأريخ»، تنوع الرؤى الجديدة فى الكتابة عن الماضى فيما يخص العصرين الأيوبى والمملوكى. يقول : إن المؤرخين أبدوا رغبةً متزايدة فى قطع السرد التاريخى بتعليقات شخصية وآراء عن الأفراد والأحداث ، وكذلك أبدوا حزمًا جديداً فى نقد الحكام المعاصرين. وفى الوقت نفسه، راحوا يستنكرون تجاهل الرأى الحالى عن إعادة تقديم شخصيات الماضى، ويظهرون مهارة عالية فى محاباة زملائهم.[١٩٤] لقد أثبت هؤلاء المترجمون الذين جددوا دراسة الخلفاء العباسيين جرأة وشجاعة نقدية

وكما أيدهما رأى طريف خالدى. فقد أظهروا رغبةً أكيدة فى إبداء آرائهم وحماسًا رائعًا فى الحصول على الدليل الذى ربما يكون أساسًا لتقييمهم. وفى تلك الأثناء سمح ابتعادهم النسبى عن الخلافة العباسية الأولى بتقييم أكثر نزاهة من ذلك الذى كان لدى سابقيهم، الذين كانوا متورطين فى قلاقل حزبية دائمة فى بغداد .

ولعل أهم مترجم للخلافة فى التراث المملوكى، هو شمس الدين الذهبى (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م) ، الذى يتناول المأمون بوصفه شخصًا جديرًا بالترجمة له بذاته، وبوصفه شخصية يتم تناولها بالتحليل فى المدخل الخاص بأحمد بن حنبل. فيقول بأن المأمون "كان من أفضل بنى العباس حزمًا وعزمًا ورأيًا وعقلاً."* ولسوء الحظ، كان أيضًا شيعيا. ولكن تعيينه علوى وليًا للعهد لم يزعج الذهبى: فيصرح فى مكان آخر أن الرضا كان «ذا أهمية وجدير بالخلافة» .(*)(١٩٦) وبالأحرى كانت المشكلة فى تشيّع المأمون الذى أدى به إلى تبنى عقيدة خلق القرآن. وفى مدخله عن ابن حنبل يؤكد المترجم على هذا الحكم، فيقول بأن الأمة الإسلامية "فهمت دائمًا أن القرآن هو كلام الله موحى ومنزل من عنده، ولم يفكروا أكثر من ذلك فى هذا الأمر حتى ظهرت فجأة عقيدة خلق القرآن علانية". الجهمية الذين تبنوا ذلك الرأى أخفوا هذه العقيدة أثناء حكم كل من المهدى والرشيد والأمين :

> "ولكن ظهر الخليفة المأمون، وكان ذكيًا متكلمًا، له نظر فى المعقول ؛ فاستجلب كتب الأوائل، وعَرّب حكمة اليونان، وقام فى ذلك وقعد، وخب ووضع، ورفعت الجهمية والمعتزلة رؤوسها، بل والشيعة، فإن كان ذلك. وآل به الحال إلى أن حمل الأمة على القول بخلق القرآن وامتحن العلماء فلم يهمل، وهلك لعامه، وخلّى بعده شراً وبلاءً فى الدين".(*)(١٩٧)

أما تلميذ الذهبى تاج الدين السبكى (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) فيتناول المأمون فى المدخل الخاص بترجمة ابن حنبل. وفيه بذل جهداً ليلفت الأنظار للجوانب المضيئة فى شخصية المأمون. "ذكر المؤرخون إنه كان بارعًا فى الفقه والعربية وأيام الناس ولكنه كان ذا

(*) سير أعلام النبلاء، ج ١٠ : ٢٧٣ ، ٢٧٩، ٢٣٦ .

حزم، وعزم وحلم وعلم ودهاء وهيبة وذكاء وسماحة، وفطنة وفصاحة ودين."(*) ويقص النوادر التى تثبت أن علم المأمون للحديث واحترامه لعلمائه وكرمه وحلمه . يقول السبكى : "هدفنا فقط هو توضيح أن المأمون كان عالمًا صالحًا". ثم يتقدم مثل الذهبى قبله، ليناقش أن اهتمام المأمون بالفلسفة – خاصةً "العلم الذى عرفه من العلوم القديمة" – حدا به لتبنى وتعزيز عقيدة خلق القرآن. رغم ذلك، فاللوم لا يقع كليةً على عاتق المأمون، وبالأحرى يبرهن السبكى بأن الخطأ هو خطأ فقهاء السوء ، خاصةً ابن أبى دؤاد الذى أضل المأمون وخلفائه.[١٩٨]

ولعل آخر من مثل التراث المملوكى ، وهو جلال الدين السيوطى (ت ٩١١هـ/١٥٠١م) ، يثبت أنه ناقد قاسٍ للمأمون . إذ يمتدح علم الخليفة وتقواه ولكنه يستنكر «ميوله الشيعية الزائدة» ، التى قادته إلى تولية العهد لعلى الرضا. ويبدو أن السيوطى كان على علم بالتفسيرات الشيعية للقصة، فيذكر - مثلاً - الادعاء بأن المأمون تخلى عن الخلافة لصالح على الرضا.[١٩٩] وهذا الزعم شائع فى مصادر الشيعة «الاثنا عشرية» (رغم أن ابن العمرانى كان على علم به أيضًا)، كما يتضمن رواية مقابلة المأمون مع زبيدة، وهى الرواية التى رويت أولاً عن طريق المسعودى.[٢٠٠] ويبدو أنه – بإيراده هذه الرواية – كمن يقول بأن المأمون كان لديه هدف يستحق المدح فى تعيينه على الرضا (ومع ذلك، يبدو أنه لم يقتله). وربما يكون من الخطإ اعتبار تعيين على الرضا أقل أهمية مقارنةً بجرائم المأمون الكبرى ، وهى زعمه القول بخلق القرآن، وما تلى ذلك من اضطهاد لعلماء الحديث. مثله مثل سابقيه ، لم يدرك السيوطى أن النظر بعلم الحديث المنسوب للمأمون هو أمر مشكوك فيه. على نهج ابن عساكر والذهبى، ولقد وضع السيوطى أساتذة المأمون وهؤلاء الذين رووا عنه فى قوائم وأعاد قصة محاضرة الحديث التى حَدّثَ بها الخليفة. ولكنه يستخدم أيضًا مناقب مترجمه ليقدم تصويرًا متصلاً للدليل المستقل ليصل للنتيجة النهائية وهى باختصار، أنه بالنسبة للمأمون فإن التعليم الزائد أثبت أنه شىء خطير. وأن "اهتمامه بالفلسفة وعلوم

(*) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢ : ٥٦.

الأقدمين" هو الذى "قاده إلى تبنى مسألة خلق القرآن". فعندما أعلن أن خلق القرآن مقياس للإيمان ، "غضب الناس وأصبحت الدولة على حافة العصيان المسلح". وخشية أن يشك القارئ فى شناعة ذلك الحدث ، راح السيوطى يرجعه إلى قسم النتائج فى كتاب تاريخ الخلفاء. حيث ناقش القول الذى (يُروى عن عبدالله بن عمرو ابن العاص) : "ما كان منذ كانت الدنيا رأس مائة سنة إلا كان عند رأس المائة أمر.(*) فى المائة الثانية فتنة المأمون وحروبه مع أخيه حتى درست محاسن بغداد وباد أهلها، ثم قتله إياه شر قتلة، ثم امتحانه الناس بخلق القرآن، وهى أعظم الفتن فى هذه الأمة وأولها بالنسبة إلى الدعوة إلى البدعة ولم يدع خليفة قبله إلى شىء من البدع."(*) وفى رأى السيوطى أن المحنة كانت أكثر من فقه ضالٍّ ، كانت كارثة تاريخية عالمية.(٢٠١)

ولعل تَناول العصر المملوكى لسيرة المأمون يثبت أن المترجمين لم يحصروا أنفسهم فى التعليق على التراجم الأقدم وتصحيحها. بل استخدموا النوع لإعادة تقييم سير شخصياتهم فى ضوء الروايات التى وجدوها فى الحوليات، وأبدعوا بنفس الطريقة فى إعادة تفسير الأحداث التاريخية. بوصفهم ورثة لأعمال السابقين، فإن الذهبى والسبكى والسيوطى لم يكن لديهم اختيار إلا قبول تحول المأمون فى القرن السادس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) إلى عالم حديث. وبطريقة فيها إحساس بالمسئولية فإنهم أعادوا إنتاج الروايات التى تنسب الخليفة إلى العلم بالحديث. غير أن تعهدهم بإظهار «خصائص وسجايا» الشخصية قادهم إلى النظر فى كل الأدلة المتيسرة، وهى اهتمام الخليفة بالفلسفة وتعيينه الرضا وليا للعهد، وإيمانه بأن القرآن مخلوق. ونتيجة ذلك فإنهم استطاعوا أن يفككوا، أو على الأقل أن يقدموا رؤية ليس فيها تملق، ولعل الصورة المغلوطة للمأمون عبر القرون باعتباره من أعمدة الحديث. وإعادة التقييم هذه، بدورها، تُرجع المحنة فى معناها الحقيقى على أنها أساسًا محنة فى العلاقة بين العلماء والدولة .

(*) تاريخ الخلفاء ، ٨٣٧

النتائج :

لقد علّق المأمون كما يروى بأن " الملك يغفر كل شيء إلا القدح في الملك، وإفشاء السر والتعرض للحرم" (*)(٢٠٢) . ولحسن الحظ فإن المترجمين غالبًا ما تجاهلوا تحذيره. وسخريتهم لا تتضمن شكًّا في شرعية المأمون بوصفه خليفة. ولكن هذه السخرية جعلت الترجمة للخلافة مختلفة عن النوع الفرعي للتأريخ للطوائف الأخرى. ومترجمو أئمة الشيعة والعلماء من الحنابلة والصوفية يؤكدون وراثة أفرادهم للنبي، والوراثة أوضح ما تكون ظاهرة في العلم في أيامه، لقد أدعى المأمون شرعية مماثلة لنفسه، وفعلاً، أعلن نفسه إمام الهدى. وعلى كل حال فمعظم مترجميه لم يصدقوا ذلك الادعاء. فبالنسبة لابن أبي طاهر طيفور كان المأمون ملكًا صالحًا رحيمًا حليمًا . أما بالنسبة للطبري فهو عاهل فصيح موهوب شعريا وذو أفكار خطرة (ربما كانت) عن القرآن. وبالنسبة للمسعودي فهو خليفة وليس إمام وهو الشرف الذي احتفظ به للعلويين. غير أن ابن أبي طاهر طيفور والطبري يستشهدان برسائل المحنة التي فيها ادعى الخليفة إمامة الهدى، واستشهد ابن أبي طاهر طيفور بروايات قليلة تحبذ الإذعان للادعاء. وعلى أية حال، فبعيداً عن هذه الرسائل فإن المترجمين الأوائل للمأمون يصورونه ملكًا وليس عالمًا وريثًا للنبي .

وفي المرحلة الثانية من التراجم المأمونية راح العلماء من أهل السنة يؤكدون فجأة أنه حاز على العلم. وعلى كلٍّ فهم يعرفون العلم بالطريقة السنية الصحيحة، بأنه «الحديث النبوي». والمأمون بلا شك عرف الحديث. ومع ذلك، يبدو أنه كان من روايات عباسية فضلتها أسرته منذ أيام المنصور. وعلى أية حال، فقد أدعى أنه كان أفضل مؤهل لتفسير السنة النبوية (وسنة الخلفاء)، ونتيجة لذلك عادى علماء الحديث، ووصمهم بأنهم جهلاء واتهمهم بالتحريض والإثارة وشرع في المحنة التي استجوبتْ وسجنتْ وعاقبتْ الكثير منهم. غير أن رد الاعتبار السني للمأمون صمت عن تلك المسائل الجدلية. فصُوِّرَ على أنه عليم بالحديث ومحترم لعلمائه. الدليل الذي يستخدمه

(*) سير أعلام النبلاء، ج ١٠ : ٢٨

لفعل ذلك هو موضع شك، وقد جاء لأن العلماء الذين كسروا المحرّم [التابو] ضد خدمة الدولة قد احتاجوه . وإن كان هذا لا يعنى أن الروايات زائفة تمامًا. فبعضها يحتوى بالفعل على عناصر مقبولة، خاصةً ذكر الحديث بالأسانيد العباسية. رغم أن الصورة التى قدمتها للمأمون تناقض كتابته، وأيضًا وصفه فى الترجمات السابقة، مع أنها تتسق مع الصورة السنية المتأخرة للخليفة العباسى [المأمون] بوصفه ممثلاً ومدافعًا عن الإيمان. حتى المترجمين النقاد فى العصر المملوكى لم يقوموا بأى محاولة لتغيير الفكرة الثابتة بأن المأمون عالم حديث. وفى كل الأحوال تعود أعمالهم للتراث الأقدم فى منح المأمون نوع من السلطة فى حين تنكر عليه الأخرى . لقد كان خليفة وملكًا، ولكنه لم يكن إمام الهدى . وبالفعل ، كانت المحنة كارثة على الإيمان ، المترجم الوحيد الذى منحه شرف الإمامة هو مؤلف العهد السلجوقى ابن العمرانى، ولكنه مرة أخرى يمنح هذا اللقب لكل الخلفاء العباسيين. عند مواجهة أزمتين كبيرتن لحكم المأمون، فحتى ابن العمرانى يلجأ للاتجاه الخاطئ والصمت اللبق ليحافظ على سمعة الخليفة .

ورغم أمثلتها الشرعية فإن كل المصادر تحافظ على أزمات المأمون فى السلطة، ولا تشوه الأشخاص. بقدر ما تسمح لنا تلك المصادر أن نحكم فإن معارضة أهل بغداد للمأمون ظهرت فى أشكال عديدة متميزة ولكنها متداخلة، أبناء بغداد والعيّارون قاتلوا مع الأمين أثناء حصار بغداد، ثم انضموا بعد ذلك إلى جانب الخليفة المنافس إبراهيم بن المهدى. حركة المطوّعين التى جذبت أنصارها من طبقة صغار الملاك، قاومتْ العيّارين من ناحية والخليفة المنافس [إبراهيم بن المهدى] من ناحية أخرى ، رغم أنهم استسلموا، فى شخص سهل بن سلامة ، إلى سلطة المأمون. المعارضة الدينية من أهل السنة (انظر الفصل الرابع)، كما كان لهم أيضًا بُعدًا شعبيا، لأنهم ارتبطوا بالحرفيين والعمال المهرة وأصحاب الدكاكين. وعلاوة على ذلك بدا داخل أهل السنة كما لو كان لها أصل زهدى خاص بالمعارضة للخلافة . وكتابات الجاحظ ورسائل المحنة تصف هؤلاء الزهاد بأنهم مشبهة ومن ثم مناصرو بدعة أهل السنة .

وفى مواجهة هذا العداء المقلق، فإن الرواة المتعاطفين مع الدولة استمسكوا بفكرة مريحة وهى أن المأمون استطاع أن يخدع قادة حركة المطوّعة أهل السنة، لقد اجتمع

هؤلاء المطوّعة وعلماء الحديث المنشقين والزهاد فى شخصية واحدة وهى الزاهد الذى يتحدى الخليفة ثم يولى الأدبار مدحوراً. أول مثال لتلك الرواية تلفيق واضح مبنىّ على رواية أقدم عن أحد العامة الذى يُجْذَبُ أمام ديوان المظالم. وفيما يبدو كان نموذج التحول حقيقيا أيضًا. وكان الخليفة المنافس - إبراهيم بن المهدى - مع قائد المطوّعة سهل بن سلامة، الذى قابله وانصرف راضياً بإمامته. وفى الصور الأخيرة يتغير ظهور المتحمس وتتغيّر المناظرة حين تتغير إدانات المأمون. ففى رواية المسعودى يعترف المأمون بأنه جاء إلى الحكم صدفة، وأنه كان سيتخلى عنه لمن هو أحق منه. وفى رواية ابن عساكر يلقى المأمون خطبة دفاعًا عن حقه المطلق فى تأييد السنة. وفى كتاب الخطيب البغدادى «تاريخ بغدادى»، نجد رواية مروية من وجهة نظر أحد المتشددين، وفيها الخليفة وأحد المطوعة يظهران بوصفهما مدافعين عن السنة. وعلى أية حال فمن الأهمية أن أحد المطوّعة الخاص أصبح زيدياً .

ولعل هذه التحولات الكثيرة تؤيد انطباع هلال الصابئى (ت ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦ - ١٠٥٧م)، الذى أعلن أن الترجمة للخلفاء "تسلطتْ عليها الأهواء المتشعبة، وأحالتها الدهور المتصلة المتغلبة، وجرفتها الأسانيد المتنقلة."(*)(٢٠٢) وحتى إن صح هذا فإن مترجمى المأمون قبلوا خلافته ولكنهم رفضوا إمامته. غير أن ذلك الرفض لم يكن واضحًا. ويبدو أن بعض المترجمين لم يبالوا بادعائه ، بينما اعتقد الآخرون بأنها غير جديرة بالمناقشة الجدية. آخرون - أيضًا - تقبلوها نظريا، ولكن أعادوا تعريفها بعيداً عن حياته، أو تجنبوا الدفاع عن فاعليتها عمليا. مهما كان قصدهم، فإن نتيجة جهودهم تمثلت فى تجريد المأمون من سلطة الإمامة فى نظر ذريته. ومن سخرية القدر، أن هذه الطريقة حصلت على زخمها من عمل المترجمين الذين احترموا أو وقروا العباسيين. ففى امتداح المأمون، سواء بوصفه ملكًا أو بوصفه حجة فى الحديث، فإنهم لم يقصدوا إيذاءه . وإنما امتداحه إمامًا، ولا شىء دون إمام يتعارض مع المنصب. تقبل المترجمون فى الحقيقة الحجة المروية عن المأمون بأنه كان بكل وضوح خليفة، وأنه قُدّر له أن يكون كذلك. وتقبل كثير من معاصريه بكل تأكيد هذه الحجة أيضًا، وعلى كلٍّ فتعويضًا عن ذلك فإنهم أصروا على الإبقاء على لقب «إمام» لشخص آخر.

(*) رسوم دار الخلافة ، ١٤١.

هوامش الفصل الثانى

(١) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج٧ : ٦٤٨

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٤: ٣٠٨ ـ ٣١١

Tyan, Califat, 154 - 163

«السقيفة» Lecomte,

(٣) للإشارات أو المراجع للخلفاء بوصفهم ورثة النبى (الأنبياء)

انظر Goldizher, Muslim Studies, 2: 100 - 101

Tyan, Califat, 454

Crone and Hinds, God's Caliph 31 note 29 and 98 - 99.

(٤) أماكن متفرقة Madelung, Succession

(٥) Crone, "Meaning"

(٦) Daniel, Political and Social history, esp. 189 - 199.

- Kennedy, Early Abbasid Caliphate, 35 - 45, 177 - 178

- M.A. Shaban, the Abbasid Revolution

(٧) عن أبناء (الدعوة أو الدولة) انظر

- Aylon, Military Reforms

- Sharon, Black banners and Revolt

- Agha, Agents

- Arazi and El'ad, "Epitre"

- Daniel, "Arabs"

- Zakeri, Sasanid Soldiers

- Crone, "Abbasid Abna"

(٨) الجاحظ، الرسائل (مناقب الترك، ج١: ١٤ ـ ٢١

(٩) المصدر السابق ٢٦ ـ ٢٧

(١٠) Crone, Abbasid Abna, 18 - 19
Lassener, Islamic Revolution

(١١) المصدر السابق، ٥٥ ـ ٧١؛

(١٢) Crone "Meaning", 102 - 103
Daniel, Political and Social history 126 - 182

(١٣) الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج١٠: ١٨٢ (رقم ٥٣٣٠)

(١٤) انظر مثلاً، المسعودى، مروج الذهب، ج٣: ٣٦٢ ـ ٣٦٣

وقارن طيب الحبرى «هارون الرشيد» خاصة ٤٦٣ وكذلك Regicide, 337 - 339 التى يبدو منها معقولاً أن هذه الروايات تمثل الاختلافات المؤيدة للمأمون.

(١٥) طيب الحبرى، «هارون الرشيد»

وكذلك Arazi and El'ad, Epitre, 66 : 39 - 40 and 44

حيث توحى بقراءة مشابهة لـ «رسالة الخميس».

(١٦) أحمد زكى صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٣: ٣٧٧ ـ ٣٩٧

ترجمة Arazi and Eliad, Epitre, 67: 47 - 70

حيث يضع المؤلفان Arazi و El'ad

مصنفهما بين عامى ٢٠٢ و٢٠٤هـ

(Ibid, 67: 34 - 40, note 141)

ولكنه لا يقول شيئًا على الإطلاق عن تعيين على الرضا، الذى حدث عام ٢٠١ هـ، حيث يتوقع المرء بعض الزيغ الوارد فى موضوع الرسالة. ولكن الوثيقة على أية حال تستقرئ كما لو كان الخليفة يعد أتباعه للتعيين.

(١٧) Nagel, Rechtleitung, 140 - 144
Arazi and El'ad, Epitre 66: 44 - 49

(١٨) طيب الحبرى، هارون الرشيد

(١٩) Daniel, Political and Social History, 175 - 199

(٢٠) Arazi and El'ad, Epitre, 67: 34 - 46

(٢١) Kaobi, origines

(٢٢) Crone, Abbasid Abna, 14

(٢٣) Hoffmann, "pobel"

وانظر أيضًا:

- Cahen, "Mouvements"
- Mattahedeh, Loyalty, 157 - 158
- Cheikh - Moussa "Wistorien"
- Crone, Abbasid Abna, 18

(٢٤) المسعودى، مروج الذهب، ج٤: ٤١٢ ـ ٤١٣

(٢٥) Arazi and Ad'ad, "Epitre" 16: 44 of

طيب الحبرى "Regicide"

(٢٦) Daniel, Political and Social Histary 198 - 199

وانظر أيضًا:

cf Kennedy, Eanly Abbasid Caliphate, 166

(٢٧) ابن الجوزى، المنتظم فى تاريخ الملوك، ج١٠: ٩٣ ـ ٩٩

الترجمة فى Crone and Hinds, God's Caliph 133 - 139

(٢٨) (المأمون) Gabriel, Mamun, 29 ff

Kennedy, Early Abbarsd Caliphate, 157 - 158

فيما يخص استمرار سياسات المأمون المؤيدة للعلويين سلفه المهدى.

(٢٩) (الإمام الكاظم) Madelung, Imam al Qasim, 75

Arazi و Elad لديهما انطباع بأن رسالة الخميس تستعيد التسلسل الإمامى

(Arazi and El'ad, "Epitre", 67: 58, no 183)

والأكثر من ذلك أنها تؤكد أنه كان يوجد دائمًا أئمة اختيروا من أهل البيت، بمن فيهم العباسيين.

(مثلاً أحمد زكى صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٣: ٣٨٦). والهاشمى الوحيد المستثنى بصفة خاصة هو الأمين الذى فشل فى مهمته وعُزِلَ بطريقة شرعية.

(٣٠) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٤٨٦ ـ ٤٨٧

الأمين قتله العجم الذين يتحدثون الفارسية، فمات وهو يطلب النصرة من أبناء الدعوة أو أبناء الدولة.

(٣١) Nagel, Rectleitung, 422 - 423

طيب الحبرى "Regicide", 348

(٣٢) Crone, "Meaning"

وعن الرضا انظر المزيد:

- Arjomand, "Crisis", 491 - 492

وعن تشابه لقب المرضى انظر:

(الخليفة المَرْضى) - Banner, Alkhalifa Almardi

(٣٣) Sourdel, Politique

ومن الجدير هنا إيراد أداء المعتزلة والزيدية عن الإمامة بوصفها ذات تأثير على المأمون.

cf. Madelung, Imam al Qasim (الإمام الكاظم) 74

(٣٤) عن الإمام، وإمام الهدى انظر المسرد [يعرف المؤلف فى glossary الإمام أو إمام الهدى بأنه – عند أهل السنة خاصةً – من يؤم المسلمين فى الصلاة ، أو هو الحاكم ، وأحياناً تطلق الكلمة على العلماء البارزين مثل الإمام أحمد بن حنبل . أما عند الشيعة الاثنا عشرية فإنها تشير إلى أحد الأئمة الاثنى عشر . (المترجم)] .

(٣٥) مغزى تحول هذه الأحداث على مجتمع الإمامة سيناقش فى الفصل الثالث.

(٣٦) cf. Madelung, Imam al Qasim, (الإمام الكاظم) 75

Nagel, Rechtlitung, 414 - 424

وهو يوحى بأنه عَيّن الرضا لينتصر على الثوار العلويين ، ويبدو أنها مسلمة غير مقبولة لأن تمرد أبى السرايا فى الكوفة تم إخماده فى نفس وقت تعين الرضا، (المصدر السابق ٤١٤)

(٣٧) Madelung, "New Documents" 340 - 342

(٣٨) المصدر السابق، ٣٤٥ ـ ٣٤٦

van Ess, the logie... III: 154

cf Crone and Hinds, God's Caliph, 94 - 95

(٣٩) أيضًا ربما توضح الرسالة لماذا تشير رسالة الخميس إلى العباسيين بوصفهم «خاتم ميراثه» (أحمد زكى صفوت، جمهرة رسائل، ج٣)

(٤٠) عن اعتراضات أبناء الدولة أو أبناء الدعوة، انظر:

ـ تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٤٧

ـ الجهيشارى، الوزراء، ٣١٢ ـ ٣١٤

- Crone "Abbasid Abna", 10

يجادل Gabriel (فى 37 - 34 [المأمون] Ma' mun) بأنه واثق أن الفضل بن سهل لم يكن متورطًا، فرواية الجهيشارى تشير إلى أن الوزير دافع فقط عن التعيين عند أبناء الدولة الساخطين.

للمزيد انظر الملحق .

(٤١) عن الرواية المفصلة انظر

Kennedy, Early Abbasid Caliphate, 151 - 182

وعن إبراهيم انظر Menard, "Ibrahim"

الأصفهاني في مقاتل الطالبين، ٤١٦ - ٤١٧

وللمزيد انظر الفصل الثالث هامش رقم ١١٤

(٤٢) Nawas "Psychoanalytic view" at 98

(٤٣) المصدر السابق

(٤٤) يشمل هذا الإعلان بأنه لا أحد يجب أن يمتدح معاوية (الذى اغتصب الخلافة من على بن أبى طالب) والإعلان بأفضلية علىّ على بقية الصحابة الآخرين والسعى لتشريع الزواج المؤقت (زواج المتعة) (من الواضح أنه سنّة علىّ)

Gabriel, Ma' mun انظر 62 - 60 [المأمون]

Sourdel, "Politique" esp. 40 - 41

لاحظ أن المتعاطف مع العلويين ليس معناه شيعي إمامي

انظر أيضًا:

Sourdel, "Politique" 35

Nagel, Rechtleitung

Religion, 110 - 112 محمد كاظم زمان

(٤٥) تاريخ الرسل والملوك، ج ٨: ٥٦٤ - ٥٦٥

Gabriel, Ma' mun, 55 - 57

(٤٦) Madelung, "New documents"

(٤٧) تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٥٠ ــ ٥٥١

(٤٨) انظر الملحق

وقارن Madelung, Ali al Reza, I: 878

(٥٠) انظر الملحق

(٥١) انظر ابن النديم، الفهرست ٣٣٩

عيون الأخبار لابن أبى أصيبعة، ج١: ٢٥٩

Gutas, Greek Thought, esp. 53 - 60, 75 - 104

ويذكر كتاب بغداد لابن أبى طيفور خبرة المأمون فى الطب والغذاء (٣١). ويذكر الترجمات التى تمت من الفارسية فى عهده (٨٦). وللمزيد من المراجع انظر:

van Ess, Theologie... III: 200 - 201

وفضوله لمعرفة ما تحويه أهرام مصر وصف فى كتاب المواعظ للقريزى ٢١: ١١٣ ـ ١١٤، الذى استشهد بكتاب «أخبار الزمان» (المفقود) للمسعودى، يقول اليوم المرشدون السياحيون : إن الفتحة التى فى الضلع الشمالى لهرم خوفو وكأنه فعلها المأمون.

وللمزيد انظر Stad elmann, Grossen pyr miden 121 - 123

(٥٢) ستظهر لاحقًا مراجع محددة، لوصف شامل عن المذاهب انظر:

[الإمام الكاظم] Madelung Imam al Qasim وكذلك Theologie.. III: 159 ff

حيث يستنتج فان اس van Ess أن المأمون اعتنق آراء المرجئة والجهمية وليس أراء المعتزلة (Theologie.. III: 157).

(٥٣) كما يروى فإنه نصح بأن يخاف كيف سيكون رد فعل عالم الحديث يزيد ابن هارون (ت ٢٠٦/٨٢١ ـ ٨٢٢)

(فهمى جدعان) [المحنة] Mihna؛

van Ess, Theologie.. III: 177, Mihna

(٥٤) اقتبست هذا المصطلح من محمد كاظم زمان الذى يستخدمه ليقصد "تلك الجماعات التى كانت فى نهاية القرن الثانى والثالث الهجريين (العاشر الميلادى) فعرفت بتمسكها بسنة النبى" مع التركيز على مكانة القدوة والحديث عند النبى وصحابته. (Religion,I)

عن الوصف الذاتى انظر طبقات الحنابلة ١: ٢٤ ـ ٣٦

وفيما بعد ١٠٧ ـ ١١٨

(٥٥) تاريخ الرسل والملوك، ٦٣١ ـ ٦٤٤

وكذلك Reunification: 194 - 210

عن خلق القرآن انظر Madelung وفهمى جدعان، Mihna, 11 - 44

(٥٦) عن رفع وانتهاء المحنة انظر Hinds, "Mihna"

(٥٧) Patton, Ahmed ibn Hanbal

وللمزيد انظر Sourdel, Politique

(٥٨) Madelung, Imam al Qasim [الإمام الكاظم] 66

(٥٩) فهمى جدعان Mihna, 47 - 109

(٦٠) انظر مثلاً Nawas, "Ma'mun" 60 - 62

وللمزيد انظر لاحقًا

(٦١) Nagel, Rechtlietung, esp 155 - 116, 430 - 446

(٦٢) Crone and Hinds, God's Caliph

وعن الأسلاف انظر

Tyan, califat, 439 - 473

Gibb, "Government"

Lapidus, "separation"

(٦٣) محمد قاسم زمان، Religion اقتباس ص٢١٣

(٦٤) انظر Nawas, "The Mihna of 218" وللمزيد انظر لاحقًا.

(٦٥) فى «الوزراء» للجهيشاوى، ٣١٥ ـ ٣١٦، يرفض القاضى طلبه فى أن يعترف بشهادة لشاهده وطرد القاضى ثم عزل (وقارن لاحقًا)

(٦٦) انظر Tyan, organisation..I: 139 - 159 and 176

Coulson, History, 122 - 124

عن مثال من عهد المأمون انظر تاريخ اليعقوبى، ج١: ٥٧١ حيث إن الخليفة لم ينقض فقط الحكم ولكنه أمر بعقاب القاضى المعتدى.

(٦٧) تاريخ بغداد، ج١: ٣١ و٥٧

وللمزيد انظر الفصل الرابع (من هذا الكتاب)

(٦٨) Crone and Hinds, God's Caliph, 91 - 93

(٦٩) Nawas, "The Mihna of 218" 707

(٧٠) ابن طيفور، كتاب بغداد، ١٥٣

تاريخ بغداد، ج١١: ٧٢ ـ ٧٥ (رقم ٥٧٥٠)

فهمى جدعان Mihna, 132 - 137

Madelung, The Sufyani

van Ess, Theologie... III: 452 - 453

(٧١) Nagel, Rechtletung, 430 - 446

van Ess, Theologie... III: 446 - 481

فهمى جدعان Mihna, 189 - 263

(٧٢) عن الأبناء (أبناء الدعوة أو أبناء الدولة) انظر الجاحظ مناقب الترك ٢٥ ـ ٢٨.

- Aylon, "Military Refoms" 4 - 12

مع مناقشة الحربية ص١٠ - Crone, "Abbasid Abna"

(٧٣) عن الأبناء (أبناء الدعوة أو أبناء الدولة) انظر ص: ٤٤ ، ٤٦ – ٤٨

أيضًا اشتهر إبراهيم لأن الأسعار انخفضت أثناء حكمه انظر Wadad, "The Earliest Nabita"

(٧٤) تاريخ بغداد، ج٧: ٤٥٩ ـ ٤٦٠ (رقم ٦٩٤١)

van Ess, Theologie... III: 173 - 177]

(٧٥) حنبل بن إسحاق ، ذكر محنة الإمام أحمد، ٧٩ (محنة إبراهيم)، (للمزيد من الربط بين إبراهيم والسوفيانى) Nagel, Rechtleitung, 439 - 440

Wadad, The Earliest Nabita, 34 - 40, erp Note 41

van Ess, Theologie... III: 449 - 451

(٧٦) كان الحنابلة مدركين لمعنى الكلمة «المشبهة» فاحتجوا عليها (تاريخ بغداد، ج١: ٣٥)

(٧٧) للمزيد انظر Crone, Slaves, 252 n. 521

(٧٨) يناقش Lapidus فى Separation العلاقة بين حركة المطوعة والمعارضة الحنبلية المتأخرة للخلافة

Madelung, Sahl 6. Sulama

يناقش أكثر بأن السُّنيين الحنابلة تلقوا دعمهم من الجماعات التى حاربها سهل بن سلامة. انضم سهل على الأقل مع مؤيد السُّنة الشهير، الثائر أحمد بن نصر الخزاعي. وعلى أية حال أخبرنا أن ابن حنبل استنكر افعاله

van Ess, Theologie... III: 174, 471

(٧٩) فهمى جدعان The Mihna 267 - 290

(٨٠) عن لغة المأمون هنا، انظر Steppat, "Ahd Ardashir"

(٨١) لعن معاوية الذى اغتصب الخلافة من علىّ، دل على أنه كان مناصر للعلويين، بينما دفاعه كان تطبيق متميز لمذهب أهل السنة.

(٨٢) Wadad, "The Earliest" Nabita, 32 ff

حيث ترفض اعتبار النابتة عند الجاحظ مطابقين لأهل الحديث أو أهل السنة ولكنها توثق (ص ٤٣، وهامش ٦١، الرأى الشائع (الذى اتفق معه) بأن هذه الجماعات كانت متماثلة بصورة جوهرية.

(٨٣) عن ابن حنبل، انظر الفصل الرابع وعن أحمد بن نصر الخزاعي الذى شارك أيضًا فى حركة سهل ابن سلامة انظر Nagel, Rechtlietung, 464 فهمى جدعان The Mihna 167 - 173

(٨٤) كل من "Lapidus, "Separation

van Ess, Theologie... III: 455 - 443 Madelung, Sahl b. Salama; van Ess, Theologie... III: 447 - 449 (Nawas The Mihna of 218)

عارضوا الصلة الخراسانية على أساس أن كثيراً من هؤلاء الذين استُجْوِبوا فى المحنة كانوا من مكان آخر ولكن Nagel و Madelung وجوزيف فان إس لم يذكروا فى أى مكان بأن الخراسانيين كانوا فقط هم المعارضون لخلفاء المحنة، ولكن العكس تماماً، هو الصحيح .

(٨٥) عن «العدول» انظر Tyan, organisation.. I: 349 - 372

Coulson, History, 146

(٨٦) Nagel, Rechtleitung, 439 ff

van Ess, Theologie... III: 449 - 459, 463, 473

(٨٧) عن هذه الآراء «التشبيهية» الأخرى انظر ابن حنبل، الرد على الجهمية..، ٣٣ ـ ٤٤، وابن أبى يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج١: ٣٩، ٣١

(٨٨) هذا كشفه حديثاً Nawas (فى Ma'mun, 61)، الذى مع ذلك يعترف بنفسه فيما بعد.. "لماذا وقع اختيار المأمون فى الظلام عليه أكثر من وقوعه فى مكان آخر ؟ " (المصدر السابق، ٧٥).

(٨٩) وقارن Crone, slaves, 258, n. 608

(٩٠) حُجج علم الكلام قدمها فى الواقع بعض أهل السنة

(انظر van Ess, Iba Kullab) ولكن ليس واضحاً إن كان لهم تأثير كبير على سياسة الخلافة.

(٩١) عن هذه الأساطير انظر:

van Ess, Theologie... III: 502 - 508

(٩٢) الكتب أو أجزاء منها تم تناولها ببيوجرافياً bibiographical (انظر الفصل الأول)

كتاب بغداد ـ أماكن متفرقة، الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٥٠ ـ ٨٦٦؛ المسعودى، مروج الذهب، ج٦: ٤ ـ ٤٦؛ تاريخ بغداد، ج١٠: ١٨١ ـ ١٨٩ (رقم ٥٣٣٠)؛ ابن عساكرة تاريخ دمشق، ج٣٩: ٢٢٢ ـ ٢٩٣؛ ابن العمرانى، أنباء الخلفاء، ٩٦ ـ ١٠٣؛ سير أعلام النبلاء، ج١٠: ٢٧٢ ـ ٣١٨؛ السيوطى، تاريخ الخلفاء، ٢٨٣ ـ ٣٤٠

(٩٣) كتاب بغداد، ١ ـ ٢

(٩٤) المصدر السابق، ٥ ـ ١١

(٩٥) المصدر السابق، ١٦، ١٢ (١٦٣ ـ ١٦٤، وقارن ذلك)

(٩٦) المصدر السابق، ١٠٠ ـ ١٠٣، ١٢٨

(٩٧) المصدر السابق، ٥٥ ـ ٥٦

(٩٨) المصدر السابق، ٥١ ـ ٥٢

(٩٩) المصدر السابق، ٣٤ ـ ٣٥ عن معرفة المأمون بالفقه انظر ص ١٢٨ – ١٢٩

(١٠٠) المصدر السابق، ٣٢ ـ ٣٣

(١٠١) المصدر السابق، ٩٩، ١٥٩ وما بعدها

(١٠٢) المصدر السابق، ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٧٨ ـ ١٨٣

(١٠٣) المصدر السابق، ٣١

(١٠٤) المصدر السباق، ٩٥

(١٠٥) المصدر السابق، ٤٤ ـ ٤٥

(١٠٦) المصدر السابق، ٥٠

(١٠٧) Nagel, Rechtleitung, 136 - 156, 400 - 410

(١٠٨) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٤٣

سير أعلام النبلاء، ج١٠: ٢٣٣ ـ ٢٣٨

فهمى جدعان

The Mihna, index

van Ess, Theologie... III: 452 - 453

(١٠٩) حتى مال قوم من السمت الكاذب والتخشع لغير الله والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه..

(كتاب بغداد، ١٨٥، الطبرى تايرخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٣٢، وكذلك الطبرى فى (Reunification, 202)

(١١٠) كتاب بغداد، ٣٨ ـ ٣٩

(١١١) المصدر السابق، ٣٩ ـ ٤٠

(١١٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج١٢: ٣٥٩ ـ ٣٧٠

(١١٣) تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٠١

(١١٤) تاريخ الرسل والملوك، ج ٨: ٥٥٢، ٥٧٢ ـ ٥٧٣، والمزيد انظر van Ess, Theologie... III: 173 - 175

(١١٥) انظر فيما سبق هامش رقم ٧٨

(١١٦) رسائل الجاحظ، ج١: ٣٠١

(١١٧) وقارن ما كتبه Rude عن المغالطة فى "Criminal mob" (Crowd in History, 198 ff)

(١١٨) رسائل الجاحظ، ج١: ٢٨٣

(١١٩) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٤٤٨ (الطبرى، الحرب، ١٣٩، وقد وردت فى Crone, Abbasid Adna)
18 وكذلك Hoffmann, Pobel, 35

التفريق بين العيارين والطبقات الأكثر احتراماً انظر Hoffmann Pobel, 40

وأيضاً van Ess, Theologie... III: 106

(١٢٠) Madelung "sahl b. Salama", 336

(١٢١) هذه الرواية (كما هو معروف غير ثقة) لابن الفرج (الأصفهانى، حلية الأولياء، ج٩: ٢٠٤ ـ ٢٠٥)
والمزيد انظر لاحقاً ص١٣١ ـ ١٣٤

(١٢٢) كانت أسرة معروف الكوخى (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥ ـ ٨١٦) تبيع الدقيق (تاريخ بغداد ، ج ٨: ٢٠٦ رقم ٧١٧٧)، أمّا السرى السقطى فكان يمتلك دكاناً (تاريخ بغداد ، ج ٩: ١٨٧ رقم ٤٧٦٩، توفيق ابن عامر، السرى السقطى ٩١٢)، فى حين شجع بشر بن الحارث أحد اتباعه على «التردد على السوق» (حلية الأولياء، ج٨: ٣٤٠)

(١٢٣) Wadad, the Earliest Nabita, 43 ff

(١٢٤) van Ess, Theologie... III: 159 - 172
خاصة هامش ٣٦ و٥٤

(١٢٥) كتاب بغداد، ٥٠ ـ ٥١

(١٢٦) تاريخ بغداد، ١٢، ٤٥٩ ـ ٥٦٠
(فى المدخل المخصص قتيبة بن زياد رقم ٦٩٤١)

van Ess, Theologie... III: 176 - 177

(١٢٧) Durkheim, Elementary Forms, 370

(١٢٨) تاريخ الرسل والملوك: ج٨: ٦٥٧ ـ ٦٥٨

(١٢٩) الطبرى، جامع البيان وتأويل القرآن، ج٨: ٣٩٠ ـ ٥٠٤

(١٣٠) الطبرى، جامع البيان وتأويل القرآن، ج٨: ٤٩ ـ ٥٠٤

(١٣١) عن شيعية المسعودى، انظر مروج الذهب، ج٢: ٦٢٩ حيث يذكر ترجمة (لم تزل مفقودة) كتبها عن الطالبيين والأئمة، والمزيد:

Pullet, Ma'sudi

Sourdel, Ma'sudi - 59

وطريف خالدى Islamic Historiography 113 (يجادل ويرى أنه قبل العباسيين بوصفهم خلفاء وليسوا أئمة)

(١٣٢) مروج الذهب، ج٣: ٣٦١

(١٣٣) Tyan, Califat, 314 - 315

يورد أدلة بأن الرشيد كان يخاطب بابن الأئمة.. والوصى وللمزيد انظر محمد كاظم زمان Religion.. 122

(١٣٤) مروج الذهب، ج٣: ٤٠٤

(١٣٥) المصدر السابق، ٤٢٤

(١٣٦) طيب الحبرى، "Regicide"

(١٣٧) مروج الذهب ج٣: ٣٦٢ ـ ٣٦٣، ٣٦٤

(١٣٨) المصدر السابق، ج٤: ١٩ ـ ٢١

(١٣٩) المصدر السابق، ج٤: ٢٠ ـ ٢١

(١٤٠) المصدر السباق، ٢٧ ـ ٢٧

وقارن ما ورد فى ص٥

(١٤١) يلحق الصولى القصيدة التى يعبر فيها المأمون عن حزنه على تجاهل العباسيين للعلويين (مروج الذهب، ج٤: ٣٣٤ ـ ٣٣٥ وقارن Gabriel, Mamun, 34)

(١٤٢) ابن أبى طاهر طيفور يعتقد أن طاهر بن الحسين وليس زبيدة، هو الذى أقنع الخليفة بالرجوع إلى لبس السواد (كتاب بغداد، ١ ـ ٢)

(١٤٣) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٤٦ ـ ٦٥٠

(١٤٤) Scaccia Amoretti "Interpretazione"

(١٤٥) انظر مثلاً الخطيب البغدادى ، مدخل عبد الأعلى أبى مسهر الغسانى (تاريخ بغداد، ج٩: ٧٢ ـ ٧٥ رقم ٥٠ ٥٧)

لا يذكر ابن عساكر الجدل الذى دار حول خلق القرآن إلا فى سياق ساخر عن أحد الشعراء (تاريخ دمشق، ج٣٩: ٢٧٩)

مع أن المترجم لا يقول شيئًا عن الرضاء إلا أنه يتناول الميول العلوية للرضا فى عجالة. فيستشهد بقول المأمون أن عليًّا جيد ولكن الصحابة الآخرين ليسوا سيئين (ج٣٩: قارن ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٣٩)

(١٤٦) قضية خبرة الخليفة [المأمون] بالحديث يتناولها مع محمد كاظم زمان مُقنعة فى كتابه ... Religion esp. 125

(١٤٧) كان المأمون ذكيًّا لمحًا فى الدراسة، أما الأمين فلم يكن كذلك (تاريخ اليعقوبى، ج٢: ١٥١)

Goldizher, Muslim studies, III: 65

(١٤٨) تاريخ بغداد، ج٢: ١٤٠٥ رقم ٦٨٦٨

وردت فى كتاب Religion محمد كاظم زمان: ١٥٧ يبدو الكتاب ـ أو ربما شيء سببه أنه كتب أساسًا لطاهر بن الحسين

(تاريخ بغداد، ج٢: ٤٠٣)، وعلى أية حال فإن بعضًا من أهل الحديث سخروا منه (وفى كل الأحوال انظر تاريخ بغداد، ج١٢: ٤٥ ـ ٤١٠)

(١٤٩) Crone and Hinds, God's Calph

مناقشة 95 و(ترجمة) 139

(١٥٠) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٢٩ ـ ٦٣٠، ٦٤٧ ـ ٦٥٠، كتاب بغداد، ١٥٦

(١٥١) ابن تغريبردى، النجوم الزاهدة، ج٢: ٢٥٢ وردت فى Hinds, Mihna

(١٥٢) كتاب بغداد، ٣٢ ـ ٣٣

(١٥٣) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٨٥ ـ ٢٠٠

(للمزيد انظر الفصل الثالث)

(١٥٤) تاريخ بغداد، ج١٠: ١٨٥ (رقم ٥٣٣)

(١٥٥) Crone and Hinds, God's Calph, 48 and note I: 92 - 39

(١٥٦) محمد كاظم زمان، Religion, 120 - 135

(١٥٧) تاريخ دمشق، ج٣٩: ٢٢٣ ـ ٢٢٥، ٢٣٥ ـ ٢٣٦، ٢٤٠

(١٥٨) المصدر السابق، ٢٣٤ ـ ٢٣٥

(١٥٩) تاريخ بغداد، ج١٢: ١٩٧ (رقم ٧٤٨٩)

(١٦٠) مروج الذهب، ج٩: ٢١ ـ ٢٣

(١٦١) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٤٩

(١٦٢) تاريخ بغداد، ج١٤: ٢٠١ ـ ٢٠٣ (رقم ٧٤٤٩)

(١٦٣) فهمى جدعان، The Mihna, 95 - 98

(١٦٤) كتاب بغداد، ٥

(١٦٥) مروج الذهب، ج٤: ٨

(١٦٦) المثال المروى لرد الاعتبار له : فى كتاب بغداد ، يرفض المأمون أن يقدم الخمر إلى يحيى ابن أكثم (١٤٣)، أما فى تاريخ بغداد فيحيى هو الذى يرفض أن يشرب (ج١٤: ١٩٧، رقم ٧٤٨٩)

(١٦٧) محمد كاظم زمان، Religion, 126

(١٦٨) تاريخ بغداد، ج٩: ٣٥ (رقم ٤٦٢٢)

محمد كاظم زمان Religion 126

(١٦٩) ابن يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج١: ١٧٤، وللمزيد انظر ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج١: ٢٨ ـ ٤٨

Coulson, "Doctrine"

وما هو جدير بالذكر هنا هو حالة عالم الحديث السنى شريك بن عبدالله (ت ١٧٧هـ/ ٧٩٣ ـ ٧٩٤)، الذى عمل قاضياً. وبصورة مهمة تروى ترجمته قصة طويلة عن خوفه من ممثل أم الرشيد، الخيزران، (تاريخ بغداد، ج٩: ٢٨٨ ـ ٢٩٠، (رقم ٤٨٣٨)

(١٧٠) انظر المراجع هامش رقم ٦٦ فيما سبق، خاصة "Coulson, "Doctrine ومن المؤكد أن هناك سبب آخر لكره تولى منصب القضاء.

"التردد فى الإعلان بكل حزم عن الحكم الصحيح للقانون وخطر التطبيق الخطإ للقانون على القضايا الفردية" Coulson, "Doctrine"

(١٧١) كما يروى أنه حَدّث برأى ابن حنيفة: (تاريخ بغداد ٢٢٣، ج٨: ٣٢٧ ـ ٣٢٩)، رغم أن القصة ربما تكون مختلقة للمزيد من الأمثلة

انظر Doctrine, 211 - 213

(١٧٢) van Ess, Theologie... III: 481 - 501

(١٧٣) تاريخ بغداد، ج٩: ٣٧، ٣٤ (رقم ٤٦٢٢)

(١٧٤) المصدر السابق، ج١١: ١٩٨ ـ ١٩٩ (رقم ٥٩٠٣)، ومحمد كاظم زمان Religion, 120

(١٧٥) تاريخ بغداد، ج١١: ١٩٧ ـ ١٩٨ (رقم ٥٩٠٣)

(١٧٦) Goldizher, Muslim studies II: 71 - 72, note 8

(١٧٧) Madelung, Imam al Qasim الإمام الكاظم 79 andn 231

(١٧٨) تاريخ بغداد، ج٨: ٣٥٠ (رقم ٦٧٨٧)

(اشكر Chritopher Melchert على هذا المرجع)

(١٧٩) عن توقير المأمون للنبى (وليس ضليعًا فى السنة ولكنه مبتدئ فيها) انظر، كتاب بغداد، ٤٠، ١٤٨ ـ ١٤٩ (وأيضًا الطبرى، تاريخ الرسل والملوك ج٨: ٦٢).

(١٨٠) تاريخ دمشق، ج٣٩: ٢٥٠ ـ ٢٥٤

تظهر القصة فى موفقات الزبير بن بكار، ٥١ ـ ٥٧، وأوردها فهمى جدعان The Mihnah, 256 - 260

عن الحديث انظر مسند أحمد بن حنبل، ج٤: ٢٥١، ٢٥٦

(١٨١) مثل هذه الظاهرة مقبولة، وكثير من زهاد أهل السنة أقلعوا بصورة ما عن دراسة الحديث (انظر الفصل الخامس)

(١٨٢) Laoust, "Hanbalisme", esp. 80 - 98

(١٨٣) من الواضح أن الخطيب البغدادى كان على وفاق تام مع الخليفة القائم (حكم ٤٢٢ ـ ٤٦٧هـ/ ١٠٣١ ـ ١٠٧٥)، الذى تمتع برعايته (معجم البلدان، ج: ٤٩٧ ـ ٥١٤)

(١٨٤) Hillenbrand, "Mustarshid"

(١٨٥) السيوطى، تاريخ الخلفاء، ٦٨٨ ـ ٦٨٤، وللمزيد انظر (Goldizher, Muslim Studies II: 69 - 71)

(١٨٦) معجم البلدان، ج٤: ٤٤

(١٨٧) تاريخ دمشق، ج٣٩: ٢٨٣ ـ ٢٨٤

(١٨٨) Benyamin of Tvdela, Sefer Masa' ot, 36 - 39

[هو الربّى بنيامين بن يونة التطيلى البنارى الأندلسى وقد قام برحلته هذه بين عامى ٥٦١ – ٥٦٩ هـ/ ١١٦٥ ـ ١١٧٣م، والرحلة مسماه بـ «رحلة بنيامين، ترجمها للعربية عزرا مداد ونشرت فى بغداد عام ١٩٤٥]. (المترجم)

وعن قداسة Sacrality الخليفة انظر المزيد فى "Adel, "Khalife الذى يدافع عن الكرامة الدينية لمنصب الخلافة حتى فى العصر الأموى، وحتى بالنسبة لاقتراب الخلافة العباسية من الأشكال الإمامية والباطنية للحاكم المقدس Sacred. وقارن أيضاً:

- Tyan, Califate, 350 - 471

Crone and Hinds, God's Caliph

وهما العملان اللذان وثقا دعوى الخليفة ـ وممارساته للسلطة الدينية على افتراض أنهم ـ أى الخلفاء ـ فعلوا ذلك فإنهم مثلوا ظاهرة مختلفة عن قداسة Sacrality شخصية الخليفة (تناولها منفصلة Tyan, Califate, 471 - 473)، رغم أن الشكلين قد رُويا.

(١٨٩) رحلة ابن حبير، ٢٠٢ ـ ٢٠٣

(١٩٠) ابن العمرانى، أنباء الخلفاء، ١ ـ ٦٠

(١٩١) "اتفق عقب ذلك وفاء على بن موسى" المصدر السابق،٩٩.

(١٩٢) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٨٣ ـ ١٨٤، للمزيد انظر ص ١٢٨ – ١٢٩

(١٩٣) ابن العمرانى، ابناء..، ١٠٥

(١٩٤) طريف خالدى ٢٠٤ ـ ١٨٢ Arabic Historical thought

(١٩٥) سير أعلام النبلاء، ج١٠: ٢٧٢ ـ ٢٩٠ (المأمون)، ج١١، ١٧٧ ـ ٣٥٨ (ابن حنبل) (للمزيد انظر الفصل الرابع)

(١٩٦) المصدر السابق، ٢٨٧ ـ ٢٩٣ (للمزيد انظر الفصل الثالث).

(١٩٧) المصدر السباق، ٢٣٦

(١٩٨) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٢: ٥٦ - ٥٩

(١٩٩) انظر فيما بعد ص ١٤٣ - ١٤٥

(٢٠٠) تاريخ الخلفاء، ٤٩١ - ٤٩٢

(٢٠١) المصدر السابق ٤٨٩، ٤٩٢، ٤٩٨، ٨٣٧

(٢٠٢) هلال بن المحسن الصابى، رسوم دار الخلافة، ٥٠ باختلاف فى مروج الذهب، ج٤: ٧ وأيضًا تاريخ دمشق، ج٣٩: ٢٦٢.

(٢٠٣) المصدر السابق، ١٤١

الفصل الثالث

الإمام الرضا

"هؤلاء الذين يسألون فقط لأنهم يريدون أن يختبروننى ويجدوا طريقًا للشك والكفر .. ألم تر أنت وجموعك أننى أجيب على تسؤلاتك عندما أستطيع بدلاً أن أبقى صامتًا".(١)

على الرضا، كما يروى الكشى

مقدمة

يؤمن الشيعة «الاثنا عشرية» أن أئمتهم يمثلون تراثًا من ميراث النبوة عن طريق على بن أبى طالب ابن عم النبى وزوج ابنته، ووصيه المختار. فى خطبة غديرخم فى السنة التى توفى فيها، أخذ النبى [صلى الله عليه وسلم] بيده وقال: «اللهم من كنت مولاه فعلىّ مولاه»(*). كما نبه النبى المسلمين المجتمعين إلى أنه عندما يموت سيكونون مسئولين عن ميراثين سيتركهما بين ظهرانيهم، الأول: القرآن الكريم والثانى: أهل بيته : ابنته فاطمة وزوجها على وابناهما الحسن والحسين. لقد عزّز هذا الكلام المعلن فى المصادر السنية والشيعية على السواء (وإن لم يكن غير موجود فى سيرة ابن هشام أو تاريخ الطبرى.) القول بأن النبى قد عين عليًّا وصيه.(٢) وعلى أية حال، فإن الخلافة سلكت طريقًا مختلفًا فعندما مات محمد [صلى الله عليه وسلم] بقى علىّ

(*) وبقية الرواية "اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه، وانصر من نصره وأعن من أعانه". [موسوعة الإمام على بن أبى طالب فى القرآن والحديث والتاريخ، محمد الريشهرى ، شبكة المعلومات]. (المترجم)

وفاطمة حول جثمانه، بينما أعطى المسلمون البيعة لأبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة. وبعد أن مرت الخلافة على أكثر من اثنين، أصبح علىٌّ فى النهاية خليفة عام ٣٥هـ/٦٥٦م. ثم اغتيل بعد خمس سنوات من توليه الخلافة، فنادى معاوية، والى الشام بالخلافة لنفسه ولبنى أمية. ثم طالب بها الحسن بن على ولكنه تنازل عنها تحت الضغط الأموى. الابن الثانى، الحسين، هبّ ثائراً ، ثم قُتل مع مجموعة صغيرة من أتباعه فى معركة مع الجيش الأموى فى كربلاء عام ٦١هـ/٦٨٠م. وفى الأجيال التالية من ذرية علىّ ـ العلويون ـ حرضوا أو انضموا لثورات مشابهة بصورة متكررة، فعانوا من انتقام قاسٍ من الخلفاء الأمويين والعباسيين على السواء. وهكذا فإن أنصار العلويين (الشيعة) نظروا لتاريخ أهل البيت على أنه نضال مشروع ضد المغتصبين الذين انتزعوا الخلافة ممن دعا لهم النبى بها يوم غديرخم[٣].

على أية حال ففى داخل الشيعة أنفسهم آراء مختلفة عن تحديد أفضل العلويين المؤهل لاستحقاق الإمامة أو قيادة الأمة. رأى بعضهم أن واحداً من العلويين فى كل جيل يكون هو الإمام الحق، بمعنى أنه عليم ثقة بالقرآن والشريعة. ورأى بعضهم الآخر أن الأصل العلوى والعلم هما شرطان كافيان للإمامة، وبالفعل هما صفتان من صفات الإمام ويبدو أن ادعاءات الفرقة الأخيرة ظهرت بسبب الخلاف على تحديد الإمام. واعتماداً على أعمال العلماء المختصين بالفرق، فإن الشيعة مزقتهم ولاءات الصراع للعلويين المتنوعين الذين ادعوا الإمامة ، أو دُعيت لهم (أحياناً بعد وفاتهم) . وحتى لو أخذنا فى الاعتبار ميل العلماء المختصين بالفرق لزيادة المذاهب وتجسيد كل تغيير فى الرأى، فلم يزل ثمة دليل على أن الجدل المشتعل حول طبيعة وماهية الإمام كان قائماً بين الشيعة. وفى ذلك الجو المثير للنزاع، ميّز بعض المدعين أنفسهم عن منافسيهم بأنْ نسبوا لها مدىً متزايداً من القوة. وحتى إنْ تردد الإمام المعصوم فى إظهار مثل تلك الادعاءات لمصلحته، فإنّ مناصريه، كما تبين مصادرنا، يعلنونها بدلاً منه. والنزاعات الحادة المستمرة التى نشأت نتيجة لذلك يبدو أنها وضعت على الأقل بعض المرشحين فى وضع غير مناسب. فنجدهم يجهدون أنفسهم فى كبح عواطف أتباعهم، أو يجتهدون للرد على زائريهم الذين يطلبون دليلاً مباشراً على إمامتهم. موت الإمام المعصوم كان السبب فى بدء جولة جديدة من الادعاءات والادعاءات المضادة فهؤلاء الأتباع الذين

كانوا يحملون برجعته التى تشبه رجعة المسيح، راحوا يروون حكايات هروبه المعجز من الموت، بينما راح هؤلاء الذين اختاروه خليفة يستشهدون بقصص متقنة للمعاناة الأخيرة للإمام السابق على السواء.

وقرب نهاية القرن الثانى الهجرى، اتفق كثير من الشيعة الإمامية على أن الأئمة السابقين كانوا على بن أبى طالب، وابنيه الحسن والحسين، ثم (طبقًا للبعض) ذرية الحسين، على بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وموسى الكاظم. فى ذلك الوقت أيضًا ، أعلن الشيعة الإمامية رأيهم بأن الإمامة هى اختيار من الله . الأئمة مثلهم مثل الأنبياء، قدموا وعداً بالخلاص، ومثلهم كان مصيرهم أن يُواجهوا بالاحتقار والاضطهاد. والعقائد التى عبرت عن ذلك الرأى تنسب للأئمة التاريخيين، وخاصة على ابن أبى طالب. وطبقًا لإحدى هذه العقائد، فإن منصب الإمام له جذوره فى زمن ما قبل الخلق. فى البدء أخذ الله قبضة من نوره فخلق النبى محمد [صلى الله عليه وسلم] بعد أن علم طاعة الأجيال القادمة من بنى آدم (القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية ١٧٢) [وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ]، وعلمهم الله تعالى أن «من فقه وقَبَسَ من مصباح النور المقدم اهتدى إلى سره» (*)، وخلق الأرض والسماء والملائكة ثم خلق آدم، ومستودع النور الإلهى.

> "ثم انتقل النور إلى غرائزنا ولمع فى أئمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض فبنا النجاة ومنا مكنون العلم، وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج، خاتمة الأئمة ومنقذ الأمة، وغاية النور ومصدر الأمور، فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموحدين، وحجج رب العالمين، فليهنا بالنعمة من تمسك بولايتنا وقبض على عروتنا".(*)(٥)

وهكذا فإن الأئمة هم ورثة الأنبياء تبعًا للنور الإلهى الذى انتقل إلى علىّ ونسله. وبناء على هذا الرأى، فإن إعلان النبى عند غديرخم لم يجعل عليًّا خليفة له. وإنما كان بالأحرى تنصيبًا احتفاليًا بالخلافة التى قضى الله بها قبل خلق الكون .

(*) مروج الذهب، ج ١ : ٣٢ – ٣٣.

وفى النهاية اختار كثير من الشيعة مَنْ طالب بالإمامة وهو الإمام الثامن، على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب الملقب بالرضا.[٦] فى فترة مبكرة لم يكن لدى المؤرخين غير الشيعة شيء يقولونه عنه تقريبًا، حتى المتعاطفين مع العلويين، إلا أنه عُين ولى عهد المأمون، ولكنه ما لبث أن مات بعد ذلك بقليل. كتب أحد أصحابه كما يُروى وصفًا لموته، ولكنه لم يرد فى أى من المصادر الباقية.[٧] كما أن المدخل الخاص به فى كتاب مقاتل الطالبيين المفقود لأحمد بن على ابن حمزة (ت عام ٢٨٧هـ/٩٠٠)، لم تزل شذرات منه باقية فى عمل يحمل نفس الاسم لأبى الفرج الأصفهانى (ت ٣٥٦هـ/٩٦٧م). فى هذا العمل يستشهد أبو الفرج الأصفهانى برأى الشيعة الزيدية أكثر من استشهاده برأى الشيعة الإمامية عن الإمامة، بمعنى أنه اتخذ الاتجاه المتعاطف مع العلوىّ الذى ثار ضد الحكومة ، ولكنه لا يوقر فئة خاصة من العلويين بوصفهم أئمة اختيروا اختياراً إلهيا. ولأنه مهتمًّا بقتل العلويين، فإن مدخله عن الرضا يتناول فقط الفترة المتأخرة لتوليه ولاية العهد حتى وفاته والمدخل مصدر مبكر مهم عن هذه الأحداث، ولكنه لا يضيف إلا القليل لفهمنا لشخصية الرضا المبكرة أو سمعته بين الشيعة الإمامية فى أيامه .

ونظراً لقلة المصادر الأولية المبكرة، يتعيّن على القارئ المعاصر أن يعتمد بصورة أساسية على معظم الكتابات المتأخرة نسبيا والمتحيزة تمامًا للرضا، وهى كتابات الشيعة «الاثنا عشرية».[٨] والشيعة «الاثنا عشرية» ، الذين يمثلون اليوم أكبر تجمع شيعى منفرد فى العالم، هم مجتمع إمامى يأخذ اسمه من عدد من الأئمة الذين يعرفون بوصفهم حملة شرعيين لهذا اللقب. تبدأ القائمة بعلى بن أبى طالب، والحسن ثم الحسين الذى تستمر فى ذريته لتضم الإمام الرضا حتى تنتهى بالإمام محمد القائم، الذى ظهر مرة قبل اختفائه دون ولى للعهد عام (٢٦٠هـ/٨٧٤م) . ويؤمن الشيعة «الاثنا عشرية» بأن الإمام القائم سيعود، بعد فترة احتجاب غير محددة المدة «ليملأ الدنيا عدلاً كما مئلت جوراً».[٩] وقد تبلورت تلك المذاهب تقريبًا سنة ٣٠٠هـ، وبعدها نجد على الرضا فى قوائم الأئمة المعترف بهم للشيعة «الاثنا عشرية».[١٠] وفى غضون قرن، جاءت التراجم الأقدم الباقية والأكثر تفصيلاً وهى «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه القمى (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م)».

وطبقًا لمصادر الشيعة «الاثنا عشرية» فإن على الرضا ولد فى المدينة [المنورة] عام (١٤٨هـ/٧٦٥م أو ١٥٣هـ/٧٧٠م) . كان أبوه موسى الكاظم إمامًا قبله، وعيّنه خليفته. مات الكاظم فى بغداد عام (١٨٣هـ/٧٩٦م) مسمومًا ـ كما يقال ـ بأمر من الخليفة هارون الرشيد وما لبث أن ادعى الرضا الإمامة. برغم ذلك رفضت جماعة من أتباع والده – يسمون الواقفة (*) – الاعتراف به مدعين أن الكاظم إمّا لم يزل حيا وإمّا أنه محتجب.(١١) التغير المثبت فى ترجمة ابن بابويه يمدنا بما ربما يكون انطباعًا سياسيًا عن السمعة المبكرة للرضا خارج مجتمعه. ولعل متحدثًا من غير الشيعة يتذكر أن الرضا اعتاد أن يتحدث فى علم الكلام فى المدينة، ويجمع أصحاب الكلام حوله. ويرد محاور شيعى مصححًا: «سيأتى إليه الحجيج ويسألونه عما هو مسموح وما هو غير مسموح، وسيجيبهم. أحيانًا يستخدم علم الكلام ليحاجج به هؤلاء الذين يجادلونه».(١٢) مع ذلك فقد أحرز الرضا نشاطًا سياسيًا، فى تلك الفترة يتساوى فيه انخراطه القصير فى المفاوضات بين الخلافة العباسية والثائر العلوى . ففى عام (٢٠٠هـ/٨١٥م) ، أعلن عمه محمد بن جعفر(**) نفسه خليفة بالمدينة، ولكن الجيش العباسى هزمه وأجبره فى النهاية على الانسحاب كما يذكر المترجم الزيدى، أبو الفرج الأصفهانى، ولذا طلب القائد العباسى(***) من الرضا أن يسلم رسالة للثائر تدعوه للتسليم.(١٣) من هذه الإشارة المختصرة يبدو أن الرضا لم يدافع عن الثورة ضد الدولة، ولكنه فى الواقع طُلِبَ إليه التعاون مع الخلافة العباسية .

وفى رمضان عام (٢٠١هـ/ مارس ٨١٧م) أعلن الخليفة العباسى المأمون الرضا وليا لعهده. أكد التعيين ـ بلاشك ـ مكانة على الرضا بوصفه زعيم البيت العلوى وذا مكانة معروفة على مدار الأيام متساوية فى العمق مع الإمامة. ولكن الشيعة الذين كانوا

(*) الواقفة : هم الذين زعموا أن موسى الكاظم لم يمت ، ويقابل هؤلاء : القطيعة ، وهم الذين قطعوا بوفاة موسى الكاظم وإمامة ابنه على الرضا، وبعده ابنه محمد الجواد، وبعده الهادى ثم الحسن العسكرى، فالإمام المهدى المنتظر. وقيل : هم «الاثنا عشرية» على الحقيقة [عبد المنعم الحفنى محقق كتاب «فرق الشيعة» للنوبختى والقمى ص ٨٦] . (المترجم)

(**) هو محمد بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن أبى طالب توفى عام ٢٠٠ هـ . (المترجم)

(***) هو هارون بن المسيب . (المترجم)

يؤمنون بإمامة على الرضا راحوا يبطلون أى فكرة متصورة عن كيفية تصرف الخلفاء والأئمة. وتتوسع مصادر الشيعة «الاثنا عشرية» كثيراً مع جهودها، لتوضيح السبب الذى حدا بالمأمون، أن يعين على الرضا وليا لعهده، ولماذا قبل الأخير الأمر؟ ولماذا أيضًا ـ برغم إبداء النية الحسنة ـ لم يُوقف المأمون الميراث الطويل للخلفاء فى التآمر على العلويين ؟[١٤] ومن جانبها، تركز المصادر غير «الاثنا عشرية» على الحرب الأهلية التى اندلعت فى العراق نتيجة للتعيين ولا تذكر إلا القليل عن الرضا، ولى عهد المأمون. ويتفق المؤرخون على سفره [الرضا] من المدينة إلى العاصمة مرو حيث أخذ يمين الولاء بوصفه وليا أوحد للعهد، ثم تزوج ابنة المأمون .[١٥] والأصفهانى الوحيد غير المنتمى لـ «الاثنا عشرية» يصف كل الأحداث بالتفصيل، ويقول إن الرضا كان معارضًا لقبول ذلك الشرف، وقد قَبِلَ فقط بشرط أن يخدم المأمون بوصفه مستشاراً . وحسب رواية الطبرى فإن الرضا هو الذى أخبر المأمون بالخلافة العباسية المنافسة فى بغداد [أى خلافة إبراهيم بن المهدى]. وتسلم الرواية «الاثنا عشرية» بالكثير، وإن انطوى ذلك على كثير من التعاون الخيالى .

عندما قرر المأمون الرجوع إلى العراق ليُثَبِّت سلطة خلافته، رحل معه ولى عهده، الرضا . فى قرية سنا آباد، ولكن فى ضواحى [رستاق نوقان من] نوقان فى منطقة طوس، سقط الرضا مريضًا ثم مات (فى صفر ٢٠٣هـ/ سبتمبر ٨١٨م).[١٧] فأمر المأمون بأن يوارى جثمانه الثرى بجوار هارون الرشيد الذى دفن فى طوس قبل عقد مضى أثناء حملته ضد من خرجوا عليه فى خراسان. ولقد اقتفى المؤرخون من أهل السنة للخلافة العباسية، أثر الطبرى، بأن عزوا موت الرضا إلى التخمة من أكل العنب.[١٨] كما أن معظم كتاب التراجم من الشيعة الإمامية، من ناحية أخرى، اعتبروا اختياره وليا للعهد حيلة من حيل النفاق العباسى، وكان موته نتيجة لدس السم له بطريقة محكمة. وكان من الأنسب ـ للمأمون ـ أن يتخلص بسرعة من العقبة الكؤد الوحيدة أمام المصالحة مع أقاربه العباسيين. ولصالح براءة المأمون على الجانب الآخر، كانت آراؤه المؤيدة للعلويين، والتى تمسك بها حتى نهاية حياته (انظر الفصل الثانى)، وكان أيضًا غياب الروايات ذات المصداقية عن جريمته، حتى فى المصادر الشيعية والمصادر المؤيدة للعلويين على السواء .

ويبدو أن زيارات التبرك لضريح الرضا كانت قد بدأت بعيد وفاته، والأعمال الأولى تشهد بتراث متواصل من الزيارات للضريح . أشار ابن حوقل وهو مترجم من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) إلى المكان بوصفه مشهداً، والاسم الذى أصبح بعد ذلك عَلَمًا على المدينة التى نمت حوله. وفى ترجمته للإمام، يزود ابن بابويه القارئ بأدعية يدعو بها أمام المشهد.[١٩] ومبنى الضريح الحالى، وهو فى قلب المدينة الإيرانية مشهد ، يرجع إلى عهد السلطان خايند الثانى محمد خودا بانـدا أولجايتو (ت ٧١٧هـ/١٣١٣م)،(*) مع كثير من الإضافات والإصلاحات ترجع لعصر الصفويين والقاجاريين.(**)[٢٠] أما اليوم، فهو واحـد مـن أهم مواقع الزيارة فى العالم. وفى دراسة حديثة ، تُقَدِّر نسرين حكمى عدد الزائرين فى عام ١٩٧٤م بأنه يزيد عن خمسة ملايين زائراً. والشيعة الإيرانيون من العامة يعتبرون الإمام الرضا (تنطق فى الفارسية Reza) لاجئًا دفن بعيداً عن أجداده. وفى نفس الوقت، يَحْكم بوصفه «ملك خراسان» من مبنى الضريح الذى هو بلاط حكمه. ويطلق الشعر الشعبى على ضريحه «مكة الفقراء». ويعتبر الزيارة إليه معادلة لألف حجة إلى الكعبة. يُغرق الزائرون قبره بالتماسات مكتوبة سائلين كل الأئمة، خاصةً الإمام الثانى عشر، أن يشفعوا لهم بدخول الجنة، وأن ينقذوهم من عذاب القبر، وأن يمكنهم من زيارة أضرحة الأئمة الآخرين. بعض الالتماسات الأخرى تسأله منزلاً أو جهاز تليفزيون أو زوجًا أو عملاً أو إعفاءً من الخدمة العسكرية. الزائرون الذين جاءوا ليشكروا الرضا ؛ لأنه حقق أمانيهم يتركون قرابين من المال والسجاد والأثاث، أو فى حالة الشفاء، يتركون أشياء ترمز للعضو الذى شفى. وأثناء طواف الزائرين حول النصب التذكارى المجوف يمرون بقبر هارون الرشيد فيلعنونه هو والمأمون .[٢١]

ومن الالتماسات للأئمة عامة يحتفظ الزائرون بذكرى المصير الخاص للإمام الرضا، وهم بذلك يلخصون سمة أساسية للتراجم الاثنى عشرية بوصفه هادياً معصومًا من الله، فإن كل إمام هو قابل للتبادل مع سابقيه ولاحقيه. فكثير مما يقوله

(*) محمد خودا بندا أولجايتو من أحفاد هولاكو الذين حكموا فارس بعد أن اعتنق المغول الإسلام. بدأ حكمه عام ٧٠٣هـ/١٣٠٤م [الأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى Islamic Dynasties تأليف Clifford Basworth ترجمة حسين على اللبودى، ص ٢٠٩]. (المترجم)

(**) إحدى السلالات التى حكمت فارس . (المترجم)

الإمام الرضا أو يفعله فى تراجمه يمكن نسبته على السواء إلى أى من الأئمة الآخرين. وإلى هذا الحد، فإن سيرة «الاثنا عشرية» تماثل سير القديسين فى النصرانية، سواء أكانت غربية بيزنطية، وهى تحدث غالبًا «بصورة خيالية فى إحدى اللحظات البعيدة فى الماضى» أو فى «الزمن المعكوس للأساطير».[٢٢] بوصفهم أفرادًا، فإن كل واحد من الأئمة يؤدى مهمته فى فترة حاسمة من التاريخ .

تهدف الترجمة «الاثنا عشرية» ، عكس السير القديسية النمطية إلى تأسيس ترتيب زمنى يستخدم التواريخ المنضبطة والأسانيد لأخبارها.[٢٣] وسبب تأكيد إظهار الدقة هو سبب جدلى. فلم يكن المترجمون يكتبون للمجتمع الاثنى عشرى فحسب ، وإنما كانوا يكتبون أيضًا ليواجهوا التراث التاريخى للجماعات الشيعية الأخرى، وكذلك أهل السنة (الذين يسمونهم والعامة). وقد عارض العلماء فى كل فريق – على فرض أنهم استطاعوا المعارضة – كل ادعاء ذى مغزى للحقيقة التاريخية أو للتفسير الذى أنجزه علماء الفريق الآخر. الملاحظة التالية لمحمد باقر المجلسى (ت ١١١١هـ/١٦٩٩م - ١٧٠٠م) أوضحت بأن ذلك التفسير (افتراضًا) لمسألة غير عقدية مثل موت الإمام الرضا فرّق بين الاتجاهات الطائفية .

> وأعلم أن أصحابنا الإمامية اختلفوا فى الرضا عليه السلام هل مات حتف أنفه؟ أو مضى شهيدًا بالسم ، وعلى الأخير هل سمه المأمون لعنه الله وغيره ؟ والأشهر بيننا أنه مضى شهيدًا بسم المأمون» .(*)[٢٤]

وحتى فى نطاق هذا السياق التاريخى الظاهر، فإن محتوى كثير من الأخبار أسطورى تمامًا. وبصورة خاصة فالترجمة «الاثنا عشرية» تنأى كثيرًا عن القبول التاريخى وتتناول على الرضا فى الإطار الأسطورى، مُطوّرة تمامًا أفكار الإمامية لهذا السبب. غير أن تلك الترجمة تتحدى المجادلات النقدية الحديثة لتميز كيف فهم الإمام الرضا نفسه المنصب. وثمة ملاحظة مشوقة لتلك الرؤية أبداها المترجم السنى شمس الدين الذهبى (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) الذى يصف الإمام الرضا بأنه كان «كبير الشأن أهلاً للخلافة» ، ويقول أيضًا: «ولكن كذبت عليه وبه الرافضة، وأطروه بما لا يجوز، وادعوا فيه العصمة ، وغلت فيه ».(**)[٢٥] وربما كان الذهبى من الناحية

(*) بحار الأنوار ، محمد باقر المجلسى، ج ١٢، مخطوط رقم ١٩٠ فقه نحل بدار الكتب المصرية. (المترجم)

(**) سير أعلام النبلاء ، ج ٩ : ٣٩٢. (المترجم)

الفنية محقًا حين لم يصدق أن على الرضا كان يدرك مكانته بالدقة التى أدركتها بها كتابات العلماء فى القرنين التاليين. ولسوء الحظ، فإن مترجميه من «الاثنا عشرية» يميلون إلى تصويره على أنه لم يفعل إلا ذلك،(٢٦) مع أن كتاباتهم تزودنا بدليلٍ قاطعٍ على ادعائه الإمامة ، وهذا الدليل ما هو إلا الروايات التى – قصداً أو دون قصد – تحفظ ذكريات الصراع غير الناجح أحياناً ليطالبوا بالإقتناع. نهدف من قراءة هذه الروايات إلى وصف الظروف التى سعى فيها لكسب ولاء معاصريه – بما فيها تعيينه وليا للعهد – هذا الوصف يسمح بدوره بتقييم المدى الذى أسهم فيه الرواة والمترجمون فى النجاح النهائى لجهوده .

بنْيـة إمامة الرضا :

كما بيَّن إيڤياد كلاينبرج Aviad Kleinberg أنه فى حالة القديسين النصارى فى أواخر العصور الوسطى، فإن سمعة القداسة لم تنشأ طبيعيا بوصفها نتيجة لقوة شخصية المرشح لها. وبالأحرى، فإنها كانت نتيجة مفاوضة معقدة شملت القديس المحتمل ومعاصريه (مادجوه أو شانتوه) والمترجمين المثقفين ثقافة قديمة الذين اختاروا رؤية خاصة من حياة القديس للاحتفال بذكراها.(٢٧) ولعل بنية إمامة الرضا توصف على أنها نتيجة عملية تطور مشابهة ، تلك العملية بدأت فى زمن حياة الإمام، حيث جاهد أثناءها ليهدى أتباعه وليقنع المتشككين ثم ليدحض المعارضين ويعيد الساخطين إلى الحظيرة. وبعد وفاته حُوِّرت كلماته وأفعاله تحويراً كبيراً للتتسق مع تطورات مبادئ الإمامية، أو حُكيتْ بطريقة أكثر تأثيراً. ولقد جمعت هذه الطريقة للرواية، والتعديل والإتقان فى كتاب «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه، الذى احتفظ بمجموعة واحدة من الروايات بوصفها شيئًا مقدسًا .(٢٨) ويؤكد وجود كثير من الروايات الجدلية الواضحة أن إمامة الرضا كانت تبدو إمّا متقنة، وإما مختلقة من قبل الرواة المؤيدين للرضا. ولكن يبدو أنها تحتفظ بذاكرة، وإن محرّفة لصراع الرضا من أجل الاعتراف به.

عند تأليف كتاب «عيون أخبار الرضا» لم يكن ابن بابويه مفتونًا فحسب بالرضا وإنما كان مفتونًا أيضًا بالعقيدة المتبلورة حديثًا للشيعة «الاثنا عشرية» فى مواجهة

المعارضين المختلفين . وفى إطار أهدافه الجدلية السابقة، لم يكن غريبًا أن اهتمامات ابن بابويه العقدية كانت أكبر دليل على خبرته الترجمية . ومن المدهش، برغم ذلك، أن الجزء الذى يحوى «دليله» على إمامة الرضا يحتفظ بذكرى الجدل الذى دار حول الموضوع فى زمن الإمام. وبالطبع ، فإن هذه الروايات التى نجدها عند ابن بابويه قد اجتازت بالفعل قدراً كبيراً من إعادة الصياغة التى وصلت إليه مع الزمن. ولكن أحيانًا تخون الرواية السابقة أصلها فى مرحلة حاسمة فى المسألة. وعلاوة على ذلك فإن كل الروايات الملحقة بخطة العرض، هى التى تمحو بلا شك طبيعة ما يسمى بالمجادلات التى حدثت قبل قرنين من الزمان تقريبًا. ومع ذلك فإن الكمية الصرفة من الروايات تجعلها ممكنة لإعطاء معنى للمراحل المختلفة التى مرت من خلالها شهرة الإمام الرضا قبل أن تأخذ شكلها المقدس .

ولعل كتاب «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه يورد كثيراً من الأدلة بأن الرضا هو الإمام الثامن. وكثير من هذه الأدلة برهان واضح على ذلك ففى عديد من المناسبات، مثلاً، أشار إليه أبوه الكاظم معلنًا: «هذا ولى عهدى».[٢٩] وفى وصيته الأخيرة، دعاه أبوه «وصيه».[٣٠] وعلاوة على ذلك فإن قائمة الأئمة التى انتقلت من الله إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] ثم إلى فاطمة ـ كما يروى ـ احتوت على اسم على الرضا.[٣١] وعلى أية حال، فمعظم الأدلة كانت تتكون من إجابات عن أسئلة عن المناسك والشريعة. فيسأله رجل يُدعى إسماعيل بن بازى، مثلاً، عن الوضع المناسب للصلاة والحالة الشرعية للزى، وعن التصرف فى اليتامى عند الوعد بالزواج، وضرورة الاحتجاب فى وجوب الخصيان.[٣٢] فمن ناحية هذه الأسئلة مطالب أساسية للمعلومات. فكما ورد عن قول الرضا، فإن المجتمع يحتاج إلى أحكام الأئمة لتفسير القرآن والسنة ومن ناحية أخرى فهى تعنى تحدياً أكبر : أيستطيع علىّ الرضا أن يجيب عن أى سؤال بطريقة مرضية؟ وبمعنى آخر: أهو حقيقة الإمام؟.[٣٤]

فى أسئلة عن المناسك والشريعة كان التحدى عادةً ضمنيًا. وأحيانًا، برغم ذلك، تحوى الروايات البريئة ظاهريًا على إشارات للآراء (منسوبة لفريق ثالث حتمًا)، وتبدو متعارضة مع أحكام الرضا، ومع المطلب الضمنى يوضح منزلته. رُوِىَ أن أوانى الذهب والفضة محرمة، فيذكر محاوره إسماعيل بن بازى أن «بعض زملائنا يروى أن موسى

[الكاظم] كانت عنده مرآة مطلية بالفضة. أجاب الإمام : لا، إنها كانت مرآة مسطحة، مع أنها كان لها حامل من الفضة.[٣٥] وفى حالات أكثر وضوحًا، وُضعتْ تساؤلات لتحديد ما إذا كان الرضا يستطيع الإجابة عليها أم لا. سأل محاور الرضا، مثلاً، لماذا خلق الله أجناسًا كثيراً بدلاً من جنس واحد فقط؟ ويريد محاور آخر أن يعرف لماذا أغرق الله الأطفال الأبرياء في طوفان نوح؟ ولكن محاوراً ثالثًا يطلب أن يسمع منه لماذا كان الحوار مع فرعون غير ذى جدوى؟[٣٦] وحتى إن كانت الأسئلة عدائية فهى تسبر غور الأسرة العلوية والإمامة. لو كان على بن أبى طالب الأفضل، فلماذا لم يلتف حوله معاصروه؟ ولماذا ذهبت الإمامة إلى أبناء الحسين دون أبناء الحسن؟.[٣٧] وخارج كتاب «عيون أخبار الرضا»، فى رواية أوردها الكشّى، يسأل رجل أهم سؤال على الإطلاق : أأنت الإمام؟[٣٨] وُجدتْ فقط رواية واحدة مماثلة عند ابن بابويه، التى يبدو أن مصادره عرفت أن «نعم» الواضحة (إجابة الرضا فى كلا الحالتين) كانت أقل إقناعًا من إثبات العلم.[٣٩]

ومن المسلم به أن المرء يستطيع أن يتخيل المؤمن المحتار وهو يسأل مثل هذه الأسئلة الاستيضاحية. ولكن شهرة الرضا مازالت تعتمد على قدرته على إعطاء إجابات مرضية عن الأسئلة التى لا يستطيع الإمام الإجابة عليها. فى حالة جعفر الصادق ثار الشيعة كلهم عندما أجاب على نفس السؤال بإجابتين مختلفتين.[٤٠] ويرتاب المرء فى أن الشيعة المهتمين لديهم قائمة بالأسئلة الصعبة يوجهونها لكل مدعٍ للإمامة. ففى خطاب احتفظ الكشى به، يعلن الرضا:

> "أجبت عن الكثير والكثير من الأسئلة، ولذلك فأنت أو كائنًا من كان تريد أن تختبر إجاباتى وتنظر إليها مليا . إن لم تجد الإيمان من الشك فيها، فإن أمْرى انتهى، لأننى أعطيتك كل الأدلة والدروس التى تحتاجها.. إثارة الأسئلة الكثيرة، شىء مخزٍ فى رأينا فهؤلاء الذين يسألون فقط لأنهم يريدون أن يختبروننى ويجدوا طريقًا للشك والكفر.. ألم تر أنت وجموعك أننى أجيب عن تساؤلاتك عندما أستطيع بدلاً من أن أبقى صامتًا؟ إن فعلت فلأننى أمتلك الحق فى أن أفعل وليس بسبب ما تقوله أنت وأتباعك . خاصةً أننى لا أعرف الإجابات. على أية حال، ليس لدىّ ثمة اختيار لأننى أعرف هذه القضايا يقينًا بينما تبقى أنت فى شك".[٤١]

لو كان كتاب «عيون أخبار الرضا» مرشداً، فإن المتشككين الذين أعطوا الرضا أعقد مشكلة كانوا من الواقفة.(*) أحد أدلة ابن بابويه، هو ما يسمى صحيفة فاطمة،(**) يشير إلى «نازلة سوداء عمياء» ستثور حول خلافة الكاظم.(٤٢) وبكل تأكيد فإن «النازلة» هى ظهور الواقفة، الذين يسميهم اللوح «كذابين ومنكرين». هذه الجماعة طبقًا لعلماء الفرق تؤمن بأن والد الرضا ـ الكاظم ـ كان آخر الأئمة ، أو أنها تؤمن بأنه لم يمت على الإطلاق.(٤٣) فى رواية الكشّى، الرجل الذى يسأل الرضا صراحةً، إن كان هو الإمام الذى يجب أن يكون أول من تأكد أن الإمام السابق قد مات موتًا، بوصفه معارضًا «للمختفى».(٤٤) وفى عيون أخبار الرضا يعتبر ابن بابويه أن ظهور الواقفة كان بسبب جشع أوصياء الكاظم، الذين أنكروا موته ليستطيعوا الاحتفاظ بممتلكاته.(٤٥) ولكن كما يكشف كتاب «عيون أخبار الرضا» نفسه أنه كان ثمة أسباب مقنعة كثيرة للشك فى الرضا. «تظهر إحدى هذه الأسباب فى رواية عن الحسن بن قيامَة (***) Qiyama المعروف بأنه «قائد الواقفة»، الذى طلب الإذن بالحديث مع الرضا. وعندما سُمِحَ له ، سأل : أأنت إمام ؟ أجاب الرضا: نعم ، والتى رَدَّ عليها الحسن ابن قيامة بأنه استطاع إثبات العكس. أُخْبِرنا أن الرضا جلس صامتًا لوقت طويل، «يخط الأرض» بعصاه. فى النهاية سأل : كيف استطاع ابن قيامة إثبات ذلك ؟ فأجابه ابن قيامة بأن جعفر الصادق اشترط أن كل إمام يجب أن يكون له ولد. والرضا مع عمره المتقدم، لم يكن له عَقِبٌ «أحنى الرضا رأسه أطول مما فعل فى المرة الأولى»، وأجاب فى النهاية بأنه سيوهب له فى القريب وريث. وبالطبع تستمر الرواية فى القول إن ولداً (إمام المستقبل محمد التقى) وُلِدَ فى خلال العام.(٤٦)

هذه الرواية، التى يبدو أنها تحتفظ بذكرى أصيلة لمواجهة الرضا مع الواقفة، تكشف أيضاً كيف أن الرواة تعاملوا مع الأدلة ليجعلوا قضيتهم هى إمامته. وأصحابه الحاليون (اثنان منهما سردا الرواية) تحكموا فى المدخل الذى يؤدى إليه بكل تأكيد، ربما بقصد حمايته من الأسئلة السخيفة مثل السؤال السابق. وربما أعطى إجابة غير

(*) سبق تعريف الواقفة فى هذا الفصل.

(**) هى ترجمة لكلمة Tablet التى تعنى أيضاً لوحاً أو مجموعة من الأوراق . (المترجم)

(***) لم أستطع ضبط هذا الاسم من المصادر التى رجعت إليها . (المترجم)

مرضية عن ذلك السؤال الخاص فى مناسبة أو فى أخرى، وهى الذكرى التى تنتعش من رواية حزنه هذه. وعلاوة على ذلك، فطبقًا لبعض المتشككين فإن الغلام الذى ظهر عام ١٩٥هـ/٨١٠م كان فعلاً ابن أحد عبيد الرضا.(*)(٤٧) لو كان كذلك، فربما كانت أسئلة مثل أسئلة ابن قيامة هى التى دفعت الإمام لتبنى طفل ووريث له. وذات مرة عرف أن وريثًا سيظهر «سواء أكان طبيعيا أو غير ذلك»، استطاع الإمام السماح للمتشككين مثل ابن قيامة أن يسألوه، عارفًا أن إجابته ستستخدم لاحقًا دليلاً على رؤيته الاستشرافية. وبالنظر فيما مضى، فإنه حتى لو فُسرتْ لحظات صمته على أنها لحظات تقوى تلقى فيها إلهامًا بالعلم عن المستقبل، أو جادل فى حكمة فإنها تكشف عن ذلك العلم لابن قيامة. وأخيرًا، فالمهم أن ابن قيامة أصرّ على مواجهة الرضا بدلاً من تجاهله. فشكه مثل شك معاصريه، شكٌّ حاقدٌ . وبالأحرى ربما نشأ من رغبة أصيلة لإيجاد إمام العصر والاعتراف به، وحماية الأمة من خطر الدجال القادم .

ثمة ادعاء آخر للواقفة، وهو قولهم إن الكاظم لم يمتْ، ويبدو أن ذلك قد سَبّب مشكلة للرضا أيضًا . فعندما سمع ادعاءهم بأن أباه لم يزل حيا، لم يزدْ إلا أن احتج ، كما يبدو، على إصرارهم: «يا الله.. أمات النبى، ولم يمتْ الكاظم؟!».(٤٨) ولعل ظهور ولى العهد ربما نجح فى الفوز ببعض الواقفة كما تدعى قصة ابن قيامة. وعلى أية حال، فآخرون رفضوا الإذعان، فى نهاية خمسينيات القرن العشرين، اعتماداً على إحدى تلك الروايات.(٤٩) فابن بابويه يتحدث عنهم فى الزمن الحاضر، ويشعر أنه من الضرورى أن يدحضهم. وكما رأينا، يورد الروايات التى تتهمهم بأنهم يريدون أن يحتفظوا بأملاك الكاظم، وأكثر من ذلك، يورد روايات موت الكاظم، لهدفٍ واضحٍ : أن يدحض هؤلاء الذين يعتقدون أنه لم يزل حيا . هذه الروايات تستحق وقفةً للملاحظة، لأنها ستفيد بوصفها نماذجًا للاثنين ، وإلا فإنها قصص يصعب تفسيرها عن وفاة الرضا .

والروايات التى أوردها ابن بابويه تتفق على أن الإمام موسى الكاظم مات مسمومًا بأمر من هارون الرشيد، وكان تحت الإقامة الجبرية فى بغداد. فى تلك

(*) للأسف لا أعرف رد إخواننا الشيعة على هذه الفرية . (المترجم)

الروايات راح الكاظم يخبر جماعة من زائريه العلويين بأن الخليفة كان يعتزم أن يضع له السم. وعلى أية حال، لم يمت حتى قُدِّرَ له أن يفعل ذلك (عندما استخدم الرشيد السم قبل الأوان، فإنه انتهى بتسميم كلبه). هنالك يعلن الإمام أنه لابد أن يسافر إلى المدينة لتعيين خليفته ثم يختفي في ظروف غامضة من السجن ويقوم بالرحلة من بغداد إلى المدينة ويرجع في ليلة واحدة. ثم يشرب الماء المسموم، ويأكل الطعام المسموم أيضًا ثم يموت. لم يجد أصحاب المقامات من العلويين الذين جاءوا لرؤية جسمانه أثرًا لأي عنف. لم يُخدعوا، لأنهم سمعوه يتنبأ بموته ثم غَسّلوا الإمام وكفنوه. رُوِيَ عن أحدهم موضحًا: «كيف يقولون إنه لم يزل حيا بينما أنا دفنته بنفسي؟!»، يُعلق ابن بابويه «فقط أعدت هذه الروايات في هذا الكتاب لدحض قول هؤلاء إن الكاظم هو الإمام الأخير» .

على أية حال، ثمة صعوبة لم تزل باقية فجعفر الصادق، الإمام السادس، أعلن أن الإمام فقط هو من حقّ له أن يغسل جثمان الإمام السابق. وفي زمن موت الكاظم في بغداد كان الرضا في المدينة، ولذلك فإن الواقفة جادلوا بأن الرضا لم يستطع أن يغسل أباه (يستنتج منها أيضًا، إن كثيرًا أو قليلاً، أن الكاظم لم يمت) تلك المجادلة سببت لابن بابويه إحدى المشكلات. فهو يبدأ بالجدال بأن شخصًا آخر غير الإمام الجديد ربما تصادف أن غسّله، ولكن هذا لا يقدح في وضع الإمام الجديد. ثم جرب طريقة جديدة : «سمعنا روايات مفادها أن الرضا غَسّل جثمان الكاظم، بينما بقي غير مرئي بالنسبة لهؤلاء الذين تجمعوا لذلك الهدف». وكان يأمل أن يحسم ذلك الأمر، إذْ «حتى الواقفة لا ينكرون أن الله يستطيع أن يطوي الأرض للإمام ليمكنه أن يسافر مسافات طويلة في زمن قصير».(٥٠)

إن كان ثمة فائدة للصراع ضد الواقفة، فذلك لأن الرضا كان مدينًا بانتشار شهرته ليس لجهوده فحسب وإنما أيضًا لشهود العيان المتعاطفين معه.(٥١) وطبقًا لكتاب «فِرق الشيعة» فإن بعض الواقفة اعترفوا به إمامًا عندما «شاهدوا.. أمورًا فقطعوا عليه بالإمامة».(*) «وصدقتْ فرقة منهم بعد ذلك روايات أصحاب فيه، فرجعت إلى القول بإمامته(*)».(٥٢) وكانت تلك الفقرة تتضمن كثيرًا من الروايات التي وجدناها

(*) فرق الشيعة، ٨٩ (بتصرف).

فى «عيون أخبار الرضا»، التى انتشرت بدايةً فى جيل الرضا أو الجيل التالى مباشرةً، عندما أصبحتْ الروايات الدامغة عن إمامته مطلوبة بصورة عاجلة جدا. وكتاب «فرق الشيعة» لا يقول عمّا إذا كانت تلك الروايات المتداولة قد وُضعت من قِبل أصحاب الرضا، أو أنها فقط تنسب لهم تماماً. فإن هذه الفقرة تؤكد أن شهرة الإمام انتشرت عن طريق جهود زملائه .

فمن كانت تلك الشخصيات بالضبط؟ لا يخبرنا - تقريبًا - كتاب «عيون أخبار الرضا» بشىءٍ عن الرجال المذكورين فى أسانيده، وأعمال الرجال تكاد تكون على حدٍّ سواء موجزة.(٥٣) وعلى أية حال «فعيون أخبار الرضا» يحتفظ بالظروف التى فى ظلّها آمن معاصرو الرضا بقضيته. ففى الطريق إلى مرو، توقف الإمام فى نيسابور وفيها أحاط به المواطنون بحثًا عن الحديث النبوى وكما بين ريتشارد بولتْ Richard Bulliet فإن أهل نيسابور فى القرون المتأخرة اعتبروا دراسة الحديث النبوى طقسًا من طقوس التغيير ودليلاً على التميز الاجتماعى. ويظهر أن أسلافهم أبدوا اهتمامًا مشابهًا بالحديث واعتبروا الرضا راوية متميزاً بفضل انتسابه للنبى. وفعلاً فى أحد الأحاديث المذكورة فى الرواية، يَرْوِى الرضا وَعْد النبى بالنجاة لكل من يشهد بوحدانية الله. ولكن يبدو ضمنيًّا أن الرضا يستطيع أن يعد بمفتاح النجاة لأى واحد يسمعه يلقى هذا الحديث. وربما ليس بصورةٍ متطابقة، فإن النيسابوريين نسبوا القوى الخارقة للرضا فعندما زرع شجرة لوز فى ساحة منزله، أخذ الناس منها ثمر اللوز على أنه علاج للرمد وآلام النفاس ومغص الحيوانات. وبصورة مشابهة فإن الأوانى المصنوعة من المحاجر كانت مباركة، حيث وقف هو وكذلك كانت العين التى شرب منها.(٥٥) وعندما ركب خارجًا من المدينة [المنورة] تعلق حشد من العلماء - كما يُروى - بعنان بغلته، ورجوه أن يروى لهم حديثًا نبويًّا.(٥٦) ولعل تبجيلهم «لابن النبى» لم يجعل الشيعة النيسابوريين أقل تأكيداً لأئمة الشيعة «الاثنا عشرية» . ولكن الارتباط المتقد بذكراه هناك أو فى أى مكان آخر بلاشك ، أثبت أنه مسبب لاختلاق وتَقَبُّل روايات مرتبطة بالقداسة مثل التى توجد فى «عيون أخبار الرضا» .

وفى واحدة من أكثر الروايات ذيوعًا من الناحية الأسطورية يتسع علم الرضا ليشمل كل الكتب واللغات وأيضًا القدرة على قراءة العقول والتنبوء بالمستقبل. يستخدم من سرد تلك الرواية الموضوع الأدبى للسؤال والإجابة لبناء الحكايات التى يهزم فيها الإمام محاوره على أرض الأخير. وليس مهما هنا الموضوع، فلكى يؤثر فى المستمع المتشكك فى علمه، فإنه يستخدم الأسلوب العامى المكثف للمتكلمين المتأملين(٥٧) . وفى مجادلة طويلة حاجج الجثاليق ورأس الجالوت ونسطاس الرومى ورؤساء الصابئين ومنهم عمران الصابى الهربز الأكبر وأصحاب زرادشت والمتكلمين باستشهادات من التوراة والأناجيل والمزامير، أتبعها بوابلٍ مبنى على القياس المنطقى.(٥٨) وثمة روايات أخرى تنسب له [الإمام الرضا] كالعلم بكل اللغات بما فيها اليونانية والفارسية والسلافية.(٥٩) وعلاوة على ذلك فإنه كان يستطيع أن يقرأ العقول، ولديه القدرة على تذكير زائرية بأسئلة أو أفضال نسوا أن يسألوا إياها. كما كان يستطيع أيضًا التنبؤ بأحداث المستقبل مثل الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، وإعدام القائد العباسى هرثمة بن أعين، وموته مسمومًا. حتى إنه كان يعلم متى تمطر، ويطلب أصحابه أن يحضروا له المطرية «فهو نفسه يبقى دون بلل برغم العاصفة المطيرة».(٦٠) مثل تلك القصص كانت تقدم الإمام بوصفه أكثر من مصدر للأحكام الشرعية لأتباعه من الشيعة الإمامية. وبالأحرى، فإنه كان خزانةً للعلم بجميع فروعه ومن ثم كان نموذجًا مثاليًا للمجتمع الإسلامى .

إن استعداد ابن بابويه للاعتراف بقصص الكرامات كتلك هو ما جَرَّ عليه لوم كتاب التراجم ذوى الاتجاه العقلانى.(٦١) وعلى أية حال، ففى زمنه كانت مكانته مشكوكًا فيها، خاصةً فى التمييز بالتضاد ممن يسمون الغلاة والمفوضة. فمنذ إمامة على بن أبى طالب اندلعت الخلافات - كما يروى - بين الشيعة الذين يوقرون الإمام بوصفه مفسراً متميزاً للشريعة وهؤلاء الذين يوقرونه لأنه أُثْبِتَتْ له الإمامة من الله ورسوله.(٦٢) ومناصرو الرأى الأول اتهموا مناصرى الرأى الثانى بالمغالاة فى الإشارة إلى نسبة الألوهية للأئمة. وبرغم أن روايات مؤرخى الفرق عن النزاعات المبكرة ملتبسة، فإن الجدال نفسه كان - بكل تأكيد - شائعًا فى زمن ابن بابويه. ولكن فى أعماله

العقدية يدين ابن بابويه الغلو كما يدين بدعة «التفويض»(*) (القول بأن الأئمة أكدوا أن العالم فى مكان الله، ولكن غالبًا يستخدم وصفًا مرادفًا للغلو).[٦٤] كما يبين حسين مُدَرِسّى فإن كثيراً من المجادلات المرتبطة بهذه الأمور، التى تقوم بنسبة العصمة والعلم بكل شىء للأئمة ، قد وجدت طريقها إلى حوذة العلم فى قم ، حيث عمل ابن بابويه.[٦٥]

ولعل نص «عيون أخبار الرضا» يكشف أن غلواً مؤكداً ارتبط حقيقةً بصورة يتعذر محوها بترجمة الإمام. ولكن من الواضح أن ابن بابويه جاهد للتصدى لأى سوء فهم كان من الممكن أن ينشأ عنها. يقدم المؤلف فصلاً عن الإتيان بالكرامات بتحذير الرضا أن الكرامات تحدث فقط، لأن الله استجاب لدعواته. وبعد قصة تنبأ فيها الإمام بموت عمه، يتدخل مذكراً بأن الإمام عرف مُدد حياة العلويين فقط لأن النبى قد دونها.[٦٦] وشبيهًا بذلك بدت روايات بعينها كما لو كان المقصود بها أن تبين أن معرفة الإمام للمستقبل لا تسمح له أن يغيرها. وفى إحدى الحالات، رأى رجل النبى فى منامه، فأعطاه عدداً من التواريخ تمثل السنوات المتبقية من الحياة ولما سأل الرضا أن يعطيه عدداً أكبر منها رفض الإمام: «لو أعطاك النبى أكثر، لأعطيتك أكثر». وعندما سأل آخر أن يُشفى من الغنغرينا، شَفَى الرضا فمه لا قدمه، وواساه بأن تحمل الألم فضيلة. هذا معناه أن الرجل أصبح أعرج وبصورة أكثر مأساوية فإن الإمام لم يستطع أن يتفادى قتله.[٦٧]

وإلى جانب هذه التعليقات التى يسجلها ابن بابويه على الروايات، فإنه يترك الرضا يعلن انتقادات المغالين، كما يفترض أنهم موجودون فى زمانه. وتضطلع إحدى تلك الروايات بأهمية خاصة فى ضوء المصير النهائى للإمام الرضا حيث يخبر الراوى الإمام أن غلاة فى سواد الكوفة يدعون أن الإمام الحسين لم يقتل، بل أكثر من ذلك أنه صعد إلى السماء تاركًا شبيهًا ليموت مكانه. ينكر الرضا هذا بصورة قاطعة. لسبب واحد وهو أن النبى تنبأ بموت الحسين. ثم أضاف:

(*) المفوضية (المفوضة) هم الغلاة فى الإسلام. وقالوا بأن الله خلق محمداً ثم فوّض إليه العالم وتدبيره فقام بهذه المهمة من دون الله سبحانه وبعد ذلك فوض محمداً بتدبير العالم إلى على بن ابى طالب [كرم الله وجهه] فأصبح المدبر الثانى [معجم الفرق الإسلامية، عارف تامر، ص ٥٤ – ٥٥] . (المترجم)

"والله لقد قتل الحسين. ليس هذا فقط ولكن قتل من هو أفضل منه، أمير المؤمنين على بن أبى طالب وابنه الحسن ولن يموت أحد منا إلا مقتولاً. أنا نفسى والله لأموتن بالسم، مغتالاً من قبل شخص. أعرف ذلك بسبب العهد الذى منحه لى النبى، والذى أخذه عن جبريل، والذى أخذه بدوره عن الله العلى القدير"(٦٨).

هذه الرواية ربما تكون جديرة بالتصديق: كما أشار ر. ب . بكلى R.P.Buckley فمنها نشأت أول الكتابات المعروفة عن الغلو من المعاصرين للإمام.(٦٩) ومن الناحية الأخرى، فإن الأجيال المتأخرة كانت مهتمة بالموضوع ومن السهولة أن تتخيلهم يضعون كلماتهم على لسان الإمام .

ومن المؤكد أن الإمام فى أثناء حياته كان عرضةً لأسئلة مغرضة من أتباعه ومن المتشككين على حدٍّ سواء. وكما تشير رسالة الكشّى فإن الإمام استمر فى الإجابة عن الأسئلة حتى عندما يسأل فقط لاختباره، وعلاوة على ذلك، فإن «عيون أخبار الرضا» يسمح لنا أن نتشكك فى أنه عندما أصر الواقفة على ولى عهد، فإنه أولد واحداً. ولعل جزءاً من نجاح الرضا حينئذ توقف على اعترافه بشرعية مطالب مقدمة إليه حتى لو كانت من المتشككين. ولكنه لا يستطيع أن يرضى كل مجادليه وبعد وفاته بفترة طويلة، كان بعض المتشككين لم يزل يسأل عن إمامته. ويبدو أنه استطاع فى زمنه أن يصيح فى غضب عندما أصر معاصروه على أن الكاظم لم يمت. وعلى أية حال، ففى وقت متأخّر ألف الرواة قصصاً ليؤكدوا كل ضرورة ملحة لأوضاع الشيعة «الاثنا عشرية» . أولاً، أن كل الأئمة ماتوا ماعدا الإمام الثانى عشر، وأى ادعاء آخر كان مجرد مغالاة. ثانياً، أن الإمام الكاظم عين الرضا وريثًا له ثم مات، فغسله. علاوة على ذلك، فإنه قدم دليلاً مستقلاً ثم مات. كان باستطاعته الإجابة عن أى سؤال وضع ؛ فقرأ العقول فتنبأ بالمستقبل. وكان أفضل خصم فى المجادلة. وأخيراً أنه أنجب وليًا لعهده، وهكذا فقد حقق الشرط المتبقى لإمامته. وجاء القبول الواسع لهذا الإذعان على الأرجح من خلال جهود رواته، الذين يبدو أنهم كانوا نشطاء حول إمامته أو بعدها بقليل. وعند تقديم ترجمة مفصلة للإمام، يخفى «كتاب عيون أخبار الرضا» لابن بابويه تفاصيل تلك العملية، ومع ذلك فإنه ينقل معنى واضحًا للطبيعة التعاونية والتراكمية للمشروع الترجمى الإمامى والتاريخ المقدس للشيعة «الاثنا عشرية » .

أبو الصلت الهروى وموت الإمام الرضا :

إن تعيين الرضا وليا لعهد المأمون جاء بكل تأكيد مفاجئًا لطائفة الشيعة الإمامية كلها، وسجل كتاب عيون أخبار الرضا حالتين سُئل فيهما الإمام الرضا لماذا قبل ذلك؟ فى الرواية الأولى، أجاب الإمام غاضبًا أنه كما قبل يوسف أن يكون أمينًا على خزائن الأرض لفرعون فإنه قبل [أى الرضا] بكل تأكيد أن يكون وليا لعهد المأمون. أضف إلى ذلك أنّ يوسف كان نبيًّا، أمّا هو فوصى فقط. وأكثر من ذلك أن المأمون مسلم فى حين أن فرعون كان كافرًا. فى الرواية الثانية يقول السائل: «يقول الناس كيف قبلت أن تكون وليا للعهد مع زهدك المعروف فى الدنيا». ذكّر الإمام محادثه أنه هُدِّدَ بالموت إن لم يوافق، ومرة ثانية يجرى المقارنة مع يوسف، فيلمح أيضًا أن التنصيب لن يحدث: «قبلت هذه المسئولية وأعرف أننى سأتخلص منها قريبًا».(٧٠)

وبمصاحبة ممثلى الخليفة سافر الرضا من المدينة إلى البصرة، ثم إلى الأهواز ثم إلى فارس، ثم اتجه نحو الشمال الشرقى إلى نيسابور ومرو ليقبل التعيين. وتنسب مصادر «الاثنا عشرية» لرسول الإمام ، رجاء بن الدهاك، وصفًا لصلاة الإمام المستمرة أثناء الرحلة. كل مكان توقف فيه، تجمع الناس حوله ليسمعوا روايات الحديث النبوى والأحكام الشرعية.(٧١) وعندما وصل مرو مُنِحَ المميزات التى تعطى لولى العهد إقامة منفصلة، وحرس شرف ثم حرص خاص.(٧٢) وتنسب الرواية للجارية، غَدْرُ Ghadr أو عذر Udhr (*) ، إنها ألقت نظرة خاصة على حياة الإمام فى بيته وانضمت صاحباتها اللاتى كن أساسًا لدى المأمون: «كنا فى الجنة فى قصره ، [أى قصر المأمون] ما بين الطعام بأنواعه والشراب والعطور والدنانير». ثم وهبها المأمون للرضا. تروى «فى منزله، فقدتُ كل الرفاهية التى امتلكتها. كانت عندنا خادمة توقظنا فى الليل لنصلى؛ وكان هذا هو الشيء الأصعب لنا. ظللت آمل أن أترك منزله» ومع ذلك - ففى النهاية - تركته، إلا أن إقامتها فى منزل الرضا تركت بكل تأكيد أثرًا فيها. ويلحظ حفيدها الصولى أنها كانت تسأل دومًا عن الرضا ثم تقول :

> "لا أتذكر كثيرًا عنه إلا أننى اعتدت أن أراه يطيب نفسه بطيب من أجود أنواع خشب الصندل الهندى، ويضع ماء الورد والمسك وعندما كان

(*) لم أتمكن من ضبط هذا الاسم . (المترجم)

يصلي صلاة الصبح، كان يبكر قدر استطاعته ثم يبقى ساجداً حتى تطلع الشمس . ثم يرى زائريه ، أو يخرج . لا يستطيع أحد أن يرفع صوته في منزله، مهما كان الأمر كل واحد يتكلم بصوت خفيض".(٧٣)

ومن المفهوم أن الشيعة الإمامية، كانوا تواقين لمعرفة ما حدث عندما قابل الرضا المأمون. على أية حال، فإن أحداث ولاية العهد وقعت بعيداً عن مراكز الإمامية في العراق والحجاز.(٧٤) ولذلك فإنهم اضطروا للاعتماد على روايات شهود متعاطفين معه في مرو. الشاهد الأكثر شهرة وذكراً هو أبو الصلت عبد السلام بن صالح الهروي (ت ٢٣٦هـ/٨٥١م) الذي كان يعيش - كما يُروى - في نيسابور عندما توقف الإمام في الجماعة التي تصحبه وهم متوجهون تلقاء مرو . يبدو من «عيون أخبار الرضا» أنه تبع الإمام حتى بلاط الخليفة، وبقي معه هناك أثناء ولاية العهد ، ثم اصطحبه في رحلته المشئومة إلى بغداد . هذا الارتباط المفترض الوثيق بالإمام شكّل أساس كتاب أبي الصلت الهروي المفقود «وفاة الرضا»، الذي نسبه له أحمد بن علي النجاشي (ت ٤٥٠ هـ/١٠٥٨م) .(٧٥) يعرف زائرو ضريح الرضا أبا الصلت بوصفه صاحب الإمام في ساعاته الأخيرة، ولا يزالون يزورون قبره في احترام، حيث يقع على بعد اثني عشر كيلومتراً خارج مدينة مشهد.(٧٦)

وللازمته المفترضة بوصفه راوية لأخبار الرضا، عرف الكاتب أنه شاهد ثقة من معظم المراجع الشيعية. ومن الاستقصاء الدقيق لشخصيته تصبح حاجة التأكيد على هذه النقطة. فطبقًا للروايات غير الشيعية، فإن أبا الصلت الهروي كان بالفعل موجوداً في مرو، ولكنه كان في صحبة الخليفة المأمون.(٧٧) لأنه كان زاهداً معروفًا ذهب إلى مرو للانضمام إلى حركات الجهاد.(٧٨) وكما يُروى تأثر بمهارة المأمون الجدلية وبفضله حتى «اعتزم المأمون نشر آراء الجهمية والقول بخلق القرآن».(٧٩) وأول إعلان عن خلق القرآن مؤرخ بعام ٢١٢هـ/٨٢٧م، فحواه: أن أبا الصلت ربما رجع إلى بغداد مع المأمون وبقي هناك على الأقل حتى ذلك الوقت.(٨٠)

والروايات التي قيلت عن نشاط أبي الصلت الهروي في بغداد، تصوره بأنه حظي بتقدير المشاهير من أهل السنة، ربما بسبب مناصرته لعلماء الحديث (معارضته لعقيدة خلق القرآن)، لكنه كان لديه ولع برواية «الحديث» عن رجال الشيعة، وكثير من المدققين

أبدوا تحفظاتهم عليه. لكن أحدهم وجد اعتدالاً فى آرائه : «أعطى أفضلية لأبى بكر وعمر، وترحّم على عثمان وعلىّ ، ولم يقل عن صحابة النبى إلاّ خيراً . ولكن توجد الروايات التى يحكيها عن هفواتهم» ـ ولكن من المحتمل أنها لم تصل إلى مسامع الرواة. مثل هذه الشهادة المتأخرة وضعت الجيل المتأخر من النقاد الشيعة فى مأزق. قال عنه النجاشى (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) إنه راوية ثقة، بينما وسمه شيخ الطائفة الطوسى (ت ٤٦٠هـ/١٠٦٧م) بأنه سُنّى (عامى).[٨٢] أمّا على الجانب الآخر فنظراؤهم من أهل السنة رأوه شيعيًا صرفًا ، وألصقوا به نعتًا ازدرائيًا فى قاموسهم الجدلى.[٨٢] كما لو كان ردا على النقاد الشيعة اللاحقين الذين أكدوا أنه ثقة تتضح سماته فى كتاب «عيون أخبار الرضا» دليلاً على شخصيته.[٨٣]

وبالنظر إلى ما مضى، فإن آراء أبى الصلت الهروى هددت المعارضين كليهما على الجانبين. فأوجد كل من الشيعة والسنة أفكارهم التى تقول بأنه ثقة.[٨٤] وعلى أية حال، ففى زمانهم كانت آراؤهم تكاد تكون فريدة. وفى الحقيقة فإنهم متشابهون جدا فيما نُسب للمأمون. وعلاقة أبى الصلت الوثيقة بالمأمون تشير إلى أنه ربما كان بين هـؤلاء الذين ارتبطوا بالفرقة البائدة المسماة «المُحدِّثة» ، طبقًا للحسن النوبختى (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م) وسعد بن عبد الله القمى (ت ٣٠٠ هـ تقريبًا / ٩١٢-٩١٣م)، تكونت هذه الجماعة (الكاذبة) من «المرجئة وعلماء الحديث» الذين أقروا بالإمامين الكاظم والرضا . وكما رُوِىَ، فإنهم فعلوا ذلك لكى يتملقوا المأمون، ورجعوا إلى اعتقاداتهم السابقة عندما مات الرضا .[٨٥] ومن المحتمل أن هذه الفرقة هى فقط عنوان لهؤلاء الذين كانوا من رعايا المأمون والذين بحكم الظروف أقسموا يمين الولاء للرضا. وغير ذلك فإن الوضع العقدى المفهوم مقبول تمامًا. وحول تعيين الرضا وليا للعهد استنتج مدقق معاصر، بسهولة، أن كلاً من الخليفة وولى عهده كانا إمامين شرعيين. أبو الصلت لم يكن من المرجئة ولكنه كان عالم حديث، ووضعه يماثل ذلك الوضع المنسوب «للمُحدِّثة».(*) وبالطبع فإن «الاثنا عشرية» بعد ذلك، عارضوا هذا الوضع

(*) المُحدِّثة من أصحاب الحديث من النابتة أى الحشوية كانوا من الروافض [فرق الشيعة ، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، ص ٩١] . (المترجم)

ولكنهم لم يستطيعوا معارضة أبى الصلت، الذى كان مصدرهم الرئيسى للمعلومات عن الأشْهُر الأخيرة من حياة الرضا.

وكما سيتضح من فحص شهادة أبى الصلت، فمن الصعوبة إعادة بناء الكيفية التى كانت عليها آراؤه بالضبط . وفى «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه يظهر أبو الصلت بوصفه مناصراً مطلقًا لإمامة الرضا. وعلى أية حال فإحدى الروايات يبدو أنها تحتفظ بذكرى اعتناقه مذهب الإمامية. وفى رواية، زعم أنه يقصها بنفسه، يروى أبو الصلت أنه ذهب لرؤية الرضا فى سَرْخَس وقد لقى مشقة فى الحصول على إذن للدخول على الإمام، الذى كان حبيسًا فى داره مكبلاً بالقيود. فى النهاية عندما تمكن من رؤيته، طلب أبو الصلت توضيحًا من إشاعة أن الأئمة يرون الآخرين من الناس على أنهم عبيد لهم. أقسم الرضا أن الاتهام باطل : «لو كان كل الناس عبيداً لنا، كما تقول الرواية، فقلْ لى أين سنضعهم؟»، ثم سأل : «أتنكر كما ينكر البعض، أن الله أعطانا الولاية ؟ » . أجاب أبو الصلت: «لا سمح الله! أعترف بولايتك» .[٨٦] هذه الرواية ملتبسة: فلا يوجد دليل للادعاء بأن الرضا وُضِعَ رهن الإقامة الجبرية أثناء الرحلة من مرو إلى سَرْخَس.[٨٧] وعلى ذلك، فإن الرواية تقدم افتراضًا مقبولاً أن أبا الصلت، مثل كثير من معاصرى الرضا، أصر على اختياره لاكتشاف أنه هو الإمام. وطبقًا لهذه الرواية، على أية حال، فإنه أصبح مقتنعًا (مع ما هو ليس واضحًا بالضبط إن كان مصطلح الولاية أقل وضوحًا من مصطلح الإمامة) [٨٨].

من الغموض العقدى السابق، ربما يشك المرء أن هذه الروايات ستترك شيئًا مرغوباً فيه من وجهة نظر «الاثنا عشرية» . حقيقة شهادته - فى شكلها الأصلى على أية حال - أثبتت بوضوح أنها غير مرضية لـ «الاثنا عشرية» . يتضح هذا من مقارنة روايتين منقحتين يحفظانها. يظهر الأثر الأول فى مقاتل الطالبيين للأصفهانى، الذى يستخدمه - جنبًا إلى جنب روايات أخرى - ليحكى قصة تعيين الرضا وليا للعهد وموته المبكر.[٨٩] ربما لم ينقل الأصفهانى شهادة أبى الصلت كلمة كلمة ، وربما افترض براءته من الميل إلى «الاثنا عشرية» ؛ فهواه كان شيعيا زيديا وليس اثنى عشريًا. والرواية المنقحة الثانية لشهادة أبى الصلت تظهر فى «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه، حيث يؤكد بصورة لا لبس فيها وجهة نظر « الاثنا عشرية » . ومن المدهش أنه

لا الأصفهانى ولا ابن بابويه، يشير إلى الكتاب الذى يَروى أن أبا الصلت كتبه عن الرضا. وبدلاً من ذلك فكل واحد منهما يورد مجموعات متنوعة وغير متطابقة من الرواة تعود إليه. إن مقارنة الروايتين المنقحتين لشهادة أبى الصلت تبين أن رواياته، وليس كتابه، حظيت بانتشار واسع. علاوة على ذلك، فإن شهادته الأصلية - على الأقل كما حفظها الأصفهانى - لم تكن معارضة للمأمون على الإطلاق .

وعند حذف – ولو للحظة – الشهادة المنسوبة إلى أبى الصلت، فإن رؤية الأصفهانى لتعيين وموت الرضا تجرى أحداثها كالآتى : إن المأمون نذر إنْ انتصر فى الحرب الأهلية، فإنه سَيُعَين أحق العلويين ليخلفه.(*) واعترض وزيراه الفضل والحسن ابنا سهل وجعلا يعظمان الأمر عليه، ولكنهما فى النهاية وافقا على تأييد خطته.[٩١] أُحضِر الرضا إلى مرو، ولكنه رفض العرض وقاوم التهديدات التى أبداها الوزيران، وأذعن فقط عندما استشهد المأمون بمثال عمر بن الخطاب، الذى أمر بضرب عنق أى واحد يخالف اختيار الأمة للخليفة. وتشير رواية أخرى إلى أن المأمون اغتاظ من الرضا عندما عاتبه الأخير لسماحه للغلام أن يصب الماء لوضوئه .

وكلتا روايتى الأصفهانى عن حادثة موت الرضا مسمومًا تصوران المأمون متهمًا بذلك. يحكى الخادم فى الرواية الأولى أن المأمون أمره أن يطيل أظافره. ففعل ثم طلب إليه أن يعجن شيئًا يشبه التمر الهندى. إثر ذلك زار المأمون الرضا، ثم طلب رمانًا وأمر الغلام أن يعصر ماءه بيده. شرب الرضا العصير ثم مات بعد يومين من ذلك، فيُفْترض أنه مات مسمومًا من التلوث السام الذى انتقل من أظافر الغلام إلى العصير. وطبقًا للرواية الثانية أمر المأمون بوضع إبرٍ فى موضع أقماع العنب والتى تُرِكتْ فيها الإبر لعدة أيام. أكل الرضا – الذى كان يعجبه العنب - بعضًا من العنب المسموم أثناء مرضه ثم مات. كتم المأمون موته لمدة يوم وليلة ثم أرى جسده لجماعة من أقاربه العلويين، ليبين لهم أنه لا توجد آثار عنف على جسد الإمام. وتنتهى الرواية برثاءين

(*) تقول الرواية : قال المأمون : «إنى عاهدت الله أن أخرجها [أى الخلافة] إلى أفضل آل أبى طالب إن ظفرت بالمخلوع [الأمين]، وما أعلم أحداً أفضل من هذا الرجل [أى الإمام الرضا]». [مقاتل الطالبيين، ج ٢ : ٥٦٣] . (المترجم)

للرضا. الرثاء الأول صِيغَ بطريقة غامضة،(*) والثانى لدعبل بن على الخزاعى (ت ٢٤٦هـ/٨٦١م) يتهم فيه الخلفاء العباسيين، ثم يتساءل إنْ كان الرضا مات مسمومًا ودعْبل ليس متأكدًا، ولكنه كان يعتقد أن حكاية الموت الطبيعى هى حكاية مريبة جدا.(**)(٩٢)

ولعلنا نجد أربع روايات من الشهادة التى تُنسب لأبى الصلت الهروى قد اختلطت مع الرواية السابقة عليها. الرواية الأولى تؤكد عطف الخليفة على العلويين. فى محاورة مع أبى الصلت يلحظ أنه يقول : إن «أبا بكرنا» - يعنى ولى عهده [الرضا] يختلف عن "أبى بكر العامة" (غير الشيعة). تشير الرواية الثانية أن الرضا مات مسمومًا، وفيها يتخذ فِراَشه قائلاً: «يا أبا الصلت لقد فعلوها» . تعلن الرواية الثالثة أن المأمون برىء من تورطه فى حادثة الموت بالسم . فقد أعلى وهو يتحدث إلى الرضا على فراش الموت: «أعزز علىّ يا أخى أن أعيش ليومك وقد كان فى بقائك أمل ، وأغلظ من ذلك وأشد أن الناس يقولون إنى سقيتك سُمًّا وأنا إلى الله من ذلك برىء».(***) فقال الرضا : «صدقت يا أمير المؤمنين ثم خرج».(***) الرواية الرابعة والأخيرة المنسوبة لأبى الصلت تُصَوّر المأمون على أنه مقتنع أن كرامة ستحدث عند قبر الإمام الرضا. فأمر به أن يُدفن بجوار الرشيد، ويُذكر بنبوءة نعشه بأن قبره عندما يُحفر سيظهر فيه ماء وسمك. وعندما حفر لحده ظهر الماء فعلاً وفيه سمك يسبح، ثم غاض الماء.(***)(٩٣)

وتشير رواية الأصفهانى فى مقاتل الطالبيين إلى شيئين: أولهما الإشاعة بأن المأمون هو الذى سم الرضا. وقد باتت الرواية ذائعة حال وفاة الرضا.(٩٤) وثانيهما أن

(*) قصيدة الرثاء الأولى لأشجع بن عمرو السلمى، ومطلعها :

يا صاحب العِيسِ يحدِى فى أزمتها	أسْمَع وأسْمِعْ غداً يا صاحب العيس

(**) وأشهر أبيات قصيدة دعبل :

ألا أيها القَبــر الغريبُ محلــــهُ	بطـوسٍ عليـك الساريات هتـوفُ
شككتُ فما أدرى أمسقى بشربةٍ	أم ريب الــــــردى فيـــهــــــون

[مقاتل الطالبين ، ج ٢ : ٥٦٨ - ٥٧١] . (المترجم)

(***) مقاتل الطالبين، ج ٢ : ٥٧٢.

أبا الصلت الهروى لم يكن مصدرها. فتصور ثلاثة من رواياته المأمون على أنه معترف بفضل الرضا، وواحدة تنكر بصورة جازمة (بكلمات الإمام نفسه) أنه كان بريئًا من دس السم لولى عهده. ولو أن أبا الصلت أمدنا بأى دليلٍ على جريمة المأمون، فإن أحد مصادر الأصفهانى لشهادته كانت ستستشهد به بلاشك. ومن المسلم به أن أبا الصلت يصدق بأن شخصًا دس السم للرضا ولكنه لا يقول لنا من هو (أو أنه وإنْ فعل ذلك فإن ذلك الجزء من الشهادة لم يصلنا). و يبدو أن الأصفهانى أخذ ذلك الدليل - أو نقص الدليل - بجدية. ففى مقدمته يقول : إن المأمون منح ولاية العهد للرضا، «ثم احتال ليسمه أو هكذا قَبِلَ». فى كتاب مخصص للمغالتين ظلمًا من العلويين نجد فيه أن أى تحفظ على تورط المأمون ذو مغزى .

فلو اعتقد أبو الصلت الهروى فى براءة المأمون، ما كان الشيعى الوحيد الذى فعل ذلك. فمثلاً اليعقوبى يشير إلى أن الرضا سُمَّ بيد على بن هشام، المؤيد الخراسانى البارز للعباسيين.[٩٥] ويعتبر ماركيه J.Marquet اليعقوبى، الذى يراه شيعيًا متطرفًا، دليلاً فى صالح براءة المأمون، وقد أصبح هذا رأيًا شيعيًّا معاصرًا.[٩٦] ويُورد المسعودى، المؤرخ المؤيد للعلويين دليلاً على ميول المأمون الشيعية، فيلحظ عطفه على الرضا ويذكر التخمة والسم على أنهما سببان فى موت الإمام.[٩٧] والأكثر أهمية أنها ربما لا تقول شيئًا عن السلطة الإمامية المبكرة لتشير بها إلى الرضا واغتيال المأمون له أو أى واحد آخر. فهذا هو [محمد بن يعقوب] الكلينى (توفى عام ٣٢٨هـ/٩٣٩ - ٩٤٠م أو ٣٢٩هـ/ ٩٤٠ - ٩٤١م) مؤلف «كتاب أصول من الكافى»، وهو مجموعة مجلدات عن أخبار الأئمة. ويشمل «أصول من الكافى» على قصص اغتيال أئمة آخرين، بما فيها حكاية سم موسى الكاظم. وفى تعليقه على الرضا يقول الكلينى بوضوح إنه «عندما توجه المأمون إلى بغداد، أحضر الرضا معه، ومر بتلك القرية»، يقصد سنا آباد ، وفى صفر ٢٠٣هـ مات الرضا فى سن الخامسة والأربعين.[٩٨]

أبو الصلت الهروى وابن بابويه :

مع مرور الزمن أقلع ابن بابويه عن قضية تعيين الرضا وموته فى «عيون أخبار الرضا» فاشتدّ التعاطف الشيعى ضراوة. وفى رسالة الاعتقادات الإمامية - وهو عنوان بحثٍ فى العقيدة «الاثنا عشرية» - يصرح المترجم أنها مسألة إيمان أن تصدق بأن النبى محمد [صلى الله عليه وسلم] وكل الأئمة، ما عدا الإمام الأخير، قد اغتيلوا؛ فالنبى مات مسمومًا (*) وعلىٌّ اغتيل والحسين سقط فى المعركة شهيداً. أما الحسن فمات مسموماً، كما هو الحال فى موت بقية الأئمة ما عدا الإمام الأخير. ويقول بأنك إن أنكرت أيًّا من هذه الآراء فإنك تخالف آراء الأئمة فى هذا الموضوع، وهو مقياس إعلان الإسلام. فى «رسالة الاعتقادات الإمامية» للجدل هدف واضح ، وهو دحض تفنيد الغلاة والمفوضية،(**) الذين ينسبون الخلود لأئمة بعينهم.(٩٩) يعطى ابن بابويه فى «عيون أخبار الرضا » - كما رأينا - الرضا فرصة ليؤكد أن كل الأئمة ماتوا، أو سيموتون موتًا غير طبيعى.(١٠٠) فى ذلك السياق، يبدو أن الجدل استُخدِمَ على أنه رد ليس فقط على الغلاة ولكن على الواقفة، الذين كان ادعاؤهم أن الكاظم كان لم يزل حيا، وذلك فحواه أنه خالد .

ولكن لماذا القتل؟ ليدحض الغلاة كما يدحض الواقفة ، الموت الطبيعى من جانب الإمام يجب أن يفيد تمامًا مثل الموت بواسطة الغدر. والاغتيال المشهور لعلى بن أبى طالب والحسين يضع سابقة، ولكنه لا يستطيع أن يبرِّر الإصرار أحيانًا على أساس دليل شديد الوهن، على أن الأئمة الأحد عشر الآخرين اغتيلوا. ويبدو أن الأسباب الطبيعية لا تستطيع إنتاج شهادة موت مقنعة تمامًا أو جديرة بالتذكُّر. وكما رأينا فى حالة مترجم الخلافة المذعور محمد العبدى فإن القصص التى تعزز كشف فضيحة لأسباب ما، هى قصص أكثر قبولاً جدا من الروايات التى تجتهد لوضع حلول متقبلة ولكنها

(*) أظن أنه اعتمد على حديث الشاة المسمومة التى أعدتها له اليهودية فى القصة المشهورة فى كتب الحديث الشريف والسيرة النبوية . (المترجم)

(**) المفوضية [أو المفوضة] سبق التعريف بهم فى هذا الفصل .

غير مدهشة بوصفها حيلة أدبية. علاوة ذلك، فإن قصص الاغتيال أكثر تأثيراً بوصفها دليلاً على الموت أكثر من حكايات الموت الطبيعية؛ لأنهم يركزون على السؤال عن هوية القاتل، فليس لديهم فرصة ليتساءلوا عما إذا كان الاغتيال وقع بالفعل أم لا. وأخيراً فإن عقيدة الاغتيال تقود إلى تفسير موت الإمام فى شكل ثنائى مضل ، سواء أكان الخليفة المأمون قتل الإمام أم لم يفعلها أحد.(١٠١) هذه الطريقة فى وضع السؤال تغفل فحص إمكانية أن أحد الأشخاص - إن كان الإمام قتل بالفعل - غير الخليفة هو المذنب. فى حالة الرضا فإن إثارة اليعقوبى المقبولة المبكرة أن على بن هاشم سَمَّه دون علم الخليفة أو رضاه (كما تشى بذلك الرواية) لم يفكر فيها - أو حتى يذكرها - كُتاب التراجم.(١٠٢)

وعلى قدر أهميتها فى بعض المناحى فإن عقيدة القتل تركتْ لابن بابويه مهمة توضيح المغزى من تعيين المأمون الرضا وليا للعهد. فهو يورد دليلاً للتفسيرات المختلفة، ويعلن أنه يفضل إحدى الروايات على الأخرى.(١٠٣) والرواية التى هى صورة أقل دقة من التى تظهر فى مقاتل الطالبيين للأصفهانى، تجعل المأمون يوضح أنه عين الرضا بسبب نذره فى ساعة العسرة فى الحرب الأهلية. فقد أرسل أخوه غير الشقيق الأمين جيشاً ليحضره مكبلاً ومصفداً فى الأغلال إلى بغداد، ولكن قائده هرثمة بن أعين فشل فى إخضاع سجستان وكرمن، فهدد مدينة خراسان. وهو محاصر مفلس، يقول المأمون إنه شكا بأسه لله قال : «نذرتُ نذراً خاصاً بنية صادقة إنْ منحنى الخلافة وأنجانى من هذه الكوارث، لأضعن هذا الأمر حيث وضعه الله». وتحولت سريعاً الأمور لصالح المأمون. يقول :«لذلك عندما استجاب الله مسألتى، أردت أن أوفى بنذرى له، ولم أجد من هو أحق بالأمر من الرضا».(١٠٤)

هذه الرواية تصور المأمون على أنه كان مؤمناً بأن الإمامة تنتمى بحق إلى ذرية على بن أبى طالب. وبالنظر إلى ما تخبرنا به المصادر غير الاثنى عشرية عن المأمون، فإن هذا يعد مقبولاً جدا. ومع ذلك فالرواة الاثنا عشرية شعروا بأنهم ملهمون للتوسع فى ذلك الموضوع. وهذا واضح فى عدد من الروايات المسرودة والموجودة أيضاً فى «عيون أخبار الرضا». فى إحداها، ذكر المأمون أن أباه الرشيد وصف ذات مرة الكاظم بأنه الحاكم الحقيقى للمسلمين. وتساءل المأمون «ولكن ألستَ أنت؟». أجابه الرشيد: «أنا قائد الأمة فى الظاهر بسطوة القوة والسلطان ولكن الكاظم هو الإمام

الحقيقى».[١٠٥] وفى رواية أخرى، اعترف المأمون اعترافًا كاملاً بالعقيدة العلوية أمام جماعة من أهل الحديث وجماعة من أهل النظر. يبدأ مفندًا بأن روايات الحديث متناقضة، وبعضها لابد أن يكون مزيفًا. فالمعيار الوحيد للحكم على الحديث يجب أن «يكون دليل الخبر فى نفسه». وبعد تلك اللمحة المدهشة للتفكير دَحَض سلسلة طويلة من الروايات تنسب فضائل لأبى بكر وعمر [رضى الله عنهما] وهو يستخدم مزيجًا من القياس والاستشهاد المقدس، نظريًا ليتجادل حول أهمية شخصية الإمام، وعلى الأخص للإمام على بن أبى طالب.[١٠٦] هاتان الروايتان لا تحتويان على أية إشارة لما يصفه حينئذ كتاب «عيون أخبار الرضا» بخيانة المأمون للرضا، وأن غياب أية إدانة للمأمون تدل على أنهما وضعا أثناء انتشارهما من الرواة المقتنعين بإخلاصه. وفى الحالة الثالثة، يبدو أن الراوية أخذ الرواية لصالح الخليفة وألحقها بإعلان منحول عن إيمانه الضعيف. وفى الرواية يسمع المأمون الرضا يحاجج الغلو ويعلن «العلم الصحيح فقط هو أن تكون موجودًا بين أعضاء هذا البيت، وأنت وريث العلم السلفى». بعد هذه الجلسة ، يهنئ الراوية الإمام لأنه انتصر على الخليفة المأمون أجاب الإمام : «لا تكن مخدوعًا»، وهو واثق بأن المأمون سيسمه فى النهاية.[١٠٧] ولو حذفنا منها المقطع الختامى، فإن هذه الرواية - مثلها مثل الروايات الأخرى الواردة فى حينها - تؤكد أن المأمون أدرك، أو على الأقل أبدى إظهاره للعلم، بالادعاءات المشروعة للعلويين.

ومن الغريب أن ذلك التنازل كله سهّل للرواة المتأخرين المجادلة بأنه خان الرضا خيانة تامة حين اعترف به إمامًا. ومن الغريب أيضًا أن شاهد العيان المنسوب له هذا التفسير لم يكن إلا أبا الصلت الهروى. فى «عيون أخبار الرضا»، يجعل ابن بابويه أبا الصلت ينقل حوارًا من المفترض أنه حدث بين الخليفة المأمون والإمام الرضا يقول المأمون للرضا :

> «.. يا ابن رسول الله، قد عرفت فضلك، وعلمك ، وزهدك وورعك وعبادتك ، وأراك أحق بالخلافة منى».(*) فقال الرضا: «إن كانت هذه الخلافة لك، فلا يجوز أن تخلع لباسًا ألبسكه الله، وتجعله لغيرك، وإن كانت الخلافة ليست لك، فلا يجوز أن تجعل لى ما ليس لك»(*).

(*) حياة الإمام الرضا، جعفر مرتضى، ٢٧٧-٢٧٨ . الذى أورد النص نقلاً "عيون أخبار الرضا". (المترجم)

ولما رأى أنه لا يستطيع إقناع الإمام، عرض عليه أن يجعله وليًا لعهده بدلاً من ذلك. فيجيب الرضا متنبئًا بمصيره راويًا عن النبى [صلى اللّه عليه وسلم] : «سأموت قبلك، سأُغتال غدرًا بالسم، وملائكة السموات والأرض ترفرف علىّ وسأدفن فى أرض غريبة بجوار هارون الرشيد». ويحتج الخليفة متسائلاً من يجرؤ على اقتراف مثل تلك الجريمة. ولكن الرضا يرفض أن يجيبه ثم يتهم المأمون الرضا برفض ولاية العهد لتعزيز سمعته بأنه ورع زاهد فى الدنيا. ويرد الإمام متهمًا الخليفة بأنه عَيّنه ليحقق تأثيرًا عكسيًا تمامًا. وقد أصيب المأمون بإحباط فهدد بقتله إن لم يقبل . ويذعن الإمام ولكن بشرط أن يعمل فقط مستشارًا، متذكرًا النصيحة القرآنية ضد اختيار الموت.(١٠٨).

وفى الرواية الثانية يسأل الراوى أبا الصلت سؤالاً نقديًا : «كيف طابت نفس المأمون بقتل الرضا مع إكرامه وحبه له وجعل له ولاية العهد من بعده ؟ ». يجيب أبو الصلت الهروى : «إن المأمون كان يكرمه ويحبه لمعرفته بفضله، وجعل له ولاية العهد من بعده ليرى أنه راغب فى الدنيا؛ فيسقط محله من نفوسهم. فلما لم يظهر فى ذلك للناس إلا ما ازداد به فضلاً عندهم ومحلاً فى نفوسهم جلب عليه المتكلمين من البلدان طمعًا أن يقطعه واحد منهم فيسقط محله عند العلماء وبسبب ذلك يشتهر نقصه عند الأمة، فكان لا يكلمه خصم من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين البراهمة والملحدين والدهرية ولا خصم من فرق المسلمين المخالفين إلا قطعه الحجة». وكانوا يقولون: «إنه أولى بالخلافة من المأمون» فكان أصحاب الأخبار يرفعون ذلك إليه فيغتاظ من ذلك، ويشتد حسده له وكان الرضا لا يحابى المأمون من حق وكان يجيبه بما يكره فى أكثر أحواله فيغيظه ذلك ويحقده عليه ويظهره له فلما أعيته الحيلة فى أمره اغتاله فقتله بالسم .(*)(١٠٩) وعند النظر إليها نظرة كلية تصور الروايات المنسوبة إلى أبى الصلت الهروى أنه كان يتصرف بالضبط بالطريقة التى تمليها عليه ميول الخلافة المفترضة، فى حين أنه كان مشغولاً بالهدف. فعرض أن يتخلى عن الحكم لصالح الإمام وتبخرت حسن نواياه عندما أثبت الرضا أنه أقل ملائمة مما وقع منه. ومع أنها تدين المأمون فإن الروايات تمنع الإمام من أى ريبة فى المؤامرة منه. يعلن الرضا

(*) أوردت الرواية الموجودة فى بحار الأنوار للمجلسى ، ج ١٢. (المترجم)

اعتراضه صراحةً اختياره لولاية العهد، ولكنه يذعن تحت التهديد، ويستمر في سبيله ليثبت امتلاكه للعلم العُلْوى. وإلى حد أن كل تلك التنبؤات باتت مقبولة، ليس فى ذاتها، وإنما بوصفها آراءً ربما مُرَجَّحة عند أبى الصلت الهروى ، فإنها احتوت على نحو مبرر، على بعض المواد القديمة الموثوق فيها. ولسوء الحظ فليس أى من الروايات تتناسب مع أى جزء من الشهادة التى رأينا الأصفهانى ينسبها إلى أبى الصلت فى مقاتل الطالبيين .

وثمة تغيير مشابه لشهادة أبى الصلت يتضح فى وصف ابن بابويه لحادث الاغتيال نفسه. يورد «عيون أخبار الرضا» أربع روايات منفصلة(١١٠) له . تقول الرواية الأولى : إن المأمون أمر غلاماً أن يخلط مادة سامة ثم يعد عصير رمان للرضا، الذى كان حينئذ مريضاً ، فشرب العصير ثم مات بعد ذلك، وأبدى الخليفة حزناً عليه. هذه الرواية فى جوهرها هى نفس الرواية الموجودة فى مقاتل الطالبيين لأبى الفرج الأصفهانى، إن تكن فى سلسلة مختلفة تماماً فى طريقة روايتها.(١١١)

فى الرواية الثانية، يحكي ياسر الخادم أن الإمام سقط مريضاً وأُغمِىَ عليه قبل الوصول إلى طوس. وصل الخليفة وهو على سرير الموت: «حافياً حاسراً يضرب على رأسه ويقبض على لحيته ويتأسف ويبكى وتسيل الدموع على خديه»(*) وتساءل بصوت عالٍ «والله ما أدرى أى المصيبتين أعظم علىّ فقدى لَكَ وفراقى إياكَ أو تهمة الناس فى أنى اغتلتكُ وقتلتكُ».(*)

صباح اليوم التالى، وإثباتاً لصحة نبوءة المأمون، تجمّع الناس واتهموه باغتيال: «ابن رسول الله»(**) طلب المأمون من عم الرضا أن يعلن أن الرضا لن يخرج فى ذلك اليوم. وتفرقت الجموع وهى مخدوعة أن الإمام لم يزل حيًّا. هذه الرواية فيها الكثير الذى يمكن مدحه. راويها هو ياسر الخادم وهو صاحب ثقة للرضا، وتتسق شهادته مع روايات اليعقوبى والطبرى. ولكن لسوء الحظ أنها لم تذكر أن الرضا اغتيل، أو أن المأمون لديه النية لإيذائه .

(*) أوردت الرواية الموجودة فى بحار الأنوار للمجلسى ، ج ١٢. (المترجم)

(**) بحار الأنوار، ج ١٢.

ومن الواضح أن ابن بابويه ـ اعتبر هاتين الروايتين شاهدين كافيين يستحقان أن يتضمنهما «عيون أخبار الرضا»، ولكنه لم يكن راضياً عنهما؛ بل ألحق بهما قصتين إضافيتين، كلاهما تصرّحان بأن المأمون متهم بتسميم ولى عهده. أولى تلك القصص أن أبا الصلت الهروى يقول إن الرضا تنبأ بوفاته، وائتمنه على وصايا تُتبع عند موضع قبره. وعندما عرض المأمون بعض العنب على الإمام، أكل ثلاثة ورمى باقى العنقود وقام ، فسأله الخليفة المأمون : «إلى أين؟(*)» ، فأجاب الرضا : «إلى حيث وجهتنى»(*)، ثم أوى إلى فراشه. وبينما أبو الصلت يحرس الدار من خارجها ابتدره شاب قدم نفسه على أنه محمد ، ابن الرضا وخليفته، قَدِمَ من المدينة ودخل من خلال الأبواب الموصدة لدار الرضا، أمر محمد أبا الصلت أن يصطحبه إلى حجرة الرضا. وهناك حيّا إمام المستقبل والده وتعانقا ومسح على شفتيه، ثم استخرج منه شيئًا شبيهًا بالعصفور فابتلعه. ثم مات الرضا، وأمر محمد أبا الصلت أن يحضر أشياء مختلفة من الخزانة، وكلها لم تكن هناك قبل ذلك: «المغتسل» والسَّفَط الذى فيه كفن الرضا وحنوطه وتابوته، وبعد أن صلّى محمد على والده [ووضعه فى التابوت] ثم علا التابوت فانشق السقف فخرج منه. بعد دقائق من ذلك انشق السقف ونزل التابوت وظهر جثمان الرضا ثانيةً (من المحتمل أنها كانت صورة زائفة) دون غسل ودون كفن، ثم أمر محمد أبا الصلت أن يفتح الباب للمأمون الذى دخل وهو ينتحب . سارت مراسم الدفن كما تنبأ الرضا ظهر الماء فى القبر فيه الحيتان الصغيرة. ثم ظهرت حوتة كبيرة فالتقطت الحيتان الصغيرة أوضح الوزير للخليفة: «قائلاً أتدرى ما أخبرك به الرضا. قال: لا. قال: إنه أخبرك أن ملككم يا بنى العباس مع كثرتكم وطول مدتكم مثل هذه الحيتان.. إذا أُفنيتْ آجالكم وانقطعت آثاركم وذهبت دولتكم سلّط الله رجلاً منا فأفناكم عن آخركم»(*). المأمون الذى أقر حينئذ بأن الرضا لابد أن يكون إمامًا رضى بذلك التفسير. سأل أبا الصلت أن يعيد عليه الكلمات التى تفوه بها أثناء الجنازة، ولكن الأخير لم يعد يتذكرها. ظن المأمون أنه يخبئ شيئًا وأمر به فسجن. وبعد سنة من ذلك، نجد أبا الصلت فى السجن يدعو الله بالنبى [صلى الله عليه وسلم] وأهله أن يحرره ويفك سجنه. فيظهر محمد الأمام

(*) بحار الأنوار، ج ١٢.

[ابن الرضا] ويكسر قيوده ويُخرجه من السجن ويقول له : إنه آمن شر المأمون ، فقال أبو الصلت : «فلم ألتقِ مع المأمون إلى هذا الوقت».(*)(١١٢)

هذا الوصف الروائى (كما يسميه استيفان ليدر Stefan Leddar) كان ظاهرياً وراء قصة الاغتيال الرابعة والأخيرة، والتى خطط لها بمهارة لتبديد أية شكوك باقية حول وفاة الرضا. وطبقًا لهذه الرواية فإن الرضا استدعى الراوى، هرثمة بن أعين، وقال له: اسمْع وعِ يا هرثمة.. وقد عزم هذا الطاغى على سَمّى فى عنب ورمان مفروك».(*) ثم نقل سلسلة من الوصايا لهرثمة والذى قضى اليوم التالى قلقًا :«كالحبة على المقلاة».(*) وعندما طلب المأمون العنب والرمان، لم يستطع هرثمة أن يتمالك نفسه ليشاهد المنظر ؛ فانسحب إلى داره ومع غروب الشمس سمع الرضا راجعًا. كان الأطباء والحاضرون يروحون ويغدون وأُخْبِر هَرثمة أن الرضا أُخِذَ مريضاً «فكان الناس فى شك وكنت على يقين لما أعرف منه».(*) وفى لحظة أثناء الليل، انطلق الناعى يعلن وفاة الرضا، ثم رأى المأمون نفسه فى ملابس الحداد. وفى اليوم التالى كل شىء حدث كما تنبأ الرضا. أراد المأمون أن يغسله، ولكن هرثمة حَذّره ثم ظهر فسطاط أبيض، قد ضُرِبَ فى جانب الدار، حمل هرثمة جثمان الإمام إلى داخله، ثم خرج ينتظر. وعندما وبخه المأمون مدعيًا أنّ الإمام فقط هو من يغسله إمام مثله، أجاب هرثمة بأن الإمام القادم موجود فعلاً، مستخبئ فى داخل الفسطاط . ثم يُفتح الفسطاط ليكشف جثمان الرضا مدرجًا فى الأكفان . كل جهود حَفْر القبر فشلت، حتى ضرب هرثمة الأرض بالمعمول فى الموضع الذى تحدد مكان القبر نفسه. ولما كان القبر مليئًا بالماء، ظهر فيه حوت كبير تقلب فى القاع. وعندما غار الماء وغاب الحوت أُنزِلَ الإمام إلى قبره، الذى انطبق من تلقاء نفسه .

ولكى نفهم الخصائص الغريبة لهاتين الرواتين يتعيّن علينا أن نرجع إلى الخلاف على إمامة الرضا فى النزاع الذى تلا موت الكاظم. فأنصار إمامته المستديمة زعموا أنه لم يمت. وكما رأينا، فإن أنصار الرضا ردوا بروايات مفصلة عن موت الكاظم وللفائدة الجدلية القصوى، فإن تلك الروايات كان لابد أن تتضمن عناصر متعددة أولاً:

(*) بحار الأنوار، ج ١٢.

القاتل (فى هذه المرة الرشيد) لابد أن يعلن نيته فى التخلص من الإمام. ثانياً: لابد أن يتنبأ الإمام بموته الوشيك، ويفضل الإشارة بالضبط إلى الطريقة التى سيتم بها. ثالثاً: لابد للحاكم أن يجتهد فى إخفاء جريمته، معنى ذلك أن من يشك فى هذه القصة سيقع فى فخ الخداع، وأخيراً، فإن الإمام الجديد لابد أن يأتى ليغسل والده. ولدى دفاعه عن إمامه، راح ابن بابويه يسرد قصصاً عن موت الكاظم، وُضعت لتستجيب تماماً لتلك المتطلبات. فعندما مات الرضا بدوره، كان أتباعه مستعدين تماماً لتفجير موقف مشابه لموقف الواقفة. ولأنهم توقعوا إمكانية الشك، فإنهم صاغوا صياغة واضحة، عدداً من حكايات الموت لتتناول كل النقاط الجدلية المشابهة عن الرضا، كتلك التى تعلموا أن يتناولها عن والده، تماماً كما فعلت الروايات الأقدم مع الكاظم، هذه الروايات تؤكّد على أن الرضا مات حقيقةً ، وأن إماماً آخر خلفه، وظهر خليفته ليؤدى مراسم جنازته.(١١٣)

ولتوجيه اتهام إدانة ضد المأمون بقدر ما يستطيعون، فإن رواة الرواية الرابعة، اختاروا راويةً «عامياً(*)» (غير شيعى)، هو هرثمة بن أعين. ليجعلوا روايتهم تعضد الروايات التى عرفناها من مقاتل الطالبيين، وكذلك الروايات المشابهة لها، فأضافوا الرمان المسموم إلى عنب أبى الصلت. أيضاً أضافوا حينئذ حَفْر حُفْرة أخرى عندالواقفة. فجعلوا المأمون هو الذى يعلن أن الإمام هو من يُغسّل إماماً آخر. وأكثر من ذلك، يبدو أنهم حاولوا أن يجعلوا القصة متسقة مع رواية أبى الصلت الهروى ففى حكاية تنسب له لا يسمع أبوالصلت عن حادث سم المأمون [للرضا] سلفاً، ولكنه شهده واقعاً. سمع هرثمة بن أعين، على الجانب الآخر، بنبوءة حادث الموت بالسم، ولكنه لم يره. وبصوت مشابه، فإن هرثمة حُرِّمَ عليه أن يدلف إلى الفسطاط حينما كان محمد [ابن الإمام الرضا] يُغسّل الرضا [أباه] . أما أبا الصلت فقد طلب منه المساعدة. هذه التتمة تتوقف عند موضع القبر فإمّا أبو الصلت وإمّا هرثمة قد أشرف أحدهما على الجنازة والأحداث فى القصتين لا تعترف بوجودهما معاً.

مع كل مهاراتهم فإن مختلقى الرواية الرابعة حرموا أنفسهم من المميزات. فشخصية هرثمة بن أعين التاريخية (ت ٢٠١ هـ/٨١٦ م) أنه كان قائداً عسكرياً مشهوراً أيام الرشيد والمأمون. ومن مواصلته النشطة السابقة للحرب التى شنها على

(*) يرسم المؤلف كلمة «عامى» بأحرف لاتينية هكذا Ammi ويقصد بها غير الشيعى Non-shiite حسب المفهوم الشيعى نفسه لهذه الكلمة . (المترجم)

الثورات العلوية المسلحة التى قادها أبو السرايا فى الكوفة، لا يكون لدى هرثمة ذرة من تعاطف مع العلويين وقضاياهم.[١١٤] ولكن الأدهى أنه مات قبل الرضا بحوالى عامين والأغرب أيضًا أن ابن بابويه كان يعلم ذلك وفى مكان آخر فى «عيون أخبار الرضا» يورد دليلاً على إمامة الرضا وهو نبوءته أن هرثمة ستقطع رأسه قريبًا فى مرو.[١١٥] ولكن لماذا أُختيرَ هرثمة ليروى تلك القصة؟ الدليل واضح، وهى أنه مات فى مرو فى ظروف غامضة أيضًا. واعتماداً على الطبرى، فإن هرثمة خطط لإخبار الخليفة بالأزمة التى كانت فى العراق. فقام الوزير الفضل بن سهل، وهو يخشى مثل هذا الكشف، فاتهم هرثمة ـ قبل أن يتهمه ـ بالتورط مع الثائر العلوى أبى السرايا، ولما وصل هرثمة مرو أمر به الخليفة أن يضرب ويُجرجر ويسجن. وبعد أيام قُتل بناءً على أمر الفضل بن سهل.[١١٦] وهكذا، فبنوع من المنطق المغلوط، اكتسب هرثمة سمعة أنه مات شهيداً من أجل القضية العلوية، وأصبح راوية مقبولاً للحكايات المؤيدة للعلويين.[١١٧]

وماذا عن راوى الرواية الثالثة، أبى الصلت الهروى المتواجد فى أكثر من مكان فى نفس الوقت ؟ كما رأينا فى الأمثولات المنسوبة له فى عيون أخبار الرضا أنها أبعد ما تكون عن الشهادة المنسوبة له فى مقاتل الطالبيين للأصفهانى. وفى بعض الحالات يصبح راوى روايات رواها الآخرون قبله مثلاً : يورد أبو الفرج الأصفهانى عن على بن الحسين أو أحمد بن محمد بن سعيد ما فحواه أن المأمون أجبر الرضا على قبول التعيين. ومع ذلك، ففى عيون أخبار الرضا، يورد أبو الصلت نفسه هذا الادعاء. وفى حالات أخرى يستخدم جزءاً من شهادته الأصلية أساسًا لأسطورة محكمة. والمثال على ذلك رواية كرامات مختصرة منسوبة له فى مقاتل الطالبيين، حيث يظهر الماء والسمك فى قبر الإمام. رواية «عيون أخبار الرضا» أكثر دقة، ففيها إضافة أساسية هى العناصر الثلاث الضرورية لحكايات الموت الإمامية: النبوءة ولوم الخليفة والتغسيل بواسطة خليفته. فى إحدى الحالات، فى النهاية ، أسقط الرواة جزءًا من شهادته: فروايته أن الرضا أعلن براءة المأمون غير موجودة فى أى مكان من «عيون أخبار الرضا».[١١٩]

من الذى فعل كل ذلك لأبى الصلت؟ نظريًا هو الذى فعل ذلك بنفسه. لقد عاش بعد الرضا ثلاثًا وثلاثين سنة (وبعد المأمون ثمانى عشرة سنة)، وقضى بقية أيامه فى بغداد متحدثًا عن ذكرياته فى مرو. ولكن إن تكن ترجمة الخطيب البغدادى له مرشداً،

فإن رواة البغدادى راقبوه مراقبة شديدة ولم يرووا شيئًا على أنه زود موت الرضا بالأساطير. والأكثر قولاً هو إيجاز شهادته فى مقاتل الطالبيين. ولو كان روى حكايات الموت المفصلة أثناء حياته، فإن أبا الفرج الأصفهانى كان سيستخدمها فى كتابه، الذى موضوعه الأساسى على الأخص كان الخلفاء الذين قتلوا العلويين. ولذلك فإن أفضل تفسير لهذا التعارض بين الروايتين المنقحتين لشهادة أبى الصلت الهروى، هو أن الحكايات التى وردت فى «عيون أخبار الرضا» نشأت ورُويتْ فقط فى الدوائر الإمامية (وبعد ذلك فى الدوائر الاثنى عشرية) بعد موته. وربما عرف أبو الفرج الأصفهانى أنها مختلقة أو ربما لم يسمع عنها على الإطلاق .

من الرجال من يعتقدون فى انتقال قصص أبى الصلت إلى ابن بابويه، وربما كان أحدهم كاذبًا أما الآخرون وهم كُثر، فمن الممكن أن يكونوا مختلقين فأحمد بن على الأنصارى - الراوية المباشر المذكور والأكثر شهرة الذى يروى عن أبى الصلت - مات تقريبًا بعد عام (٣٠٤هـ/٩١٦-٩١٧م) وسد فراغًا كبيرًا.(١٢٠) الذى بين أحمد بن على الأنصارى وابن بابويه فى إسناد رواية مجادلة أبى الصلت هو عبد الله بن تميم القرشى وابنه تميم، الذى روى أيضًا حكاية موت هرثمة بن أعين المختلقة. وفى إسناد رواية موت أبى الصلت، فإن الراوى الأقل شهرة هو على بن إبراهيم بن هاشم. وتبعًا لنظرية الخط المشترك عند شاخت فإن كلاً من تميم بن عبد الله وعلى بن إبراهيم ربما كانا متشككين فى صحة شهادة أبى الصلت. وبسبب النقص الكلى فى المعلومات المشار إليها سلفًا عن الرجال المذكورين، فمن المستحيل أن نخمن كثيرًا وما هو أكثر أهمية من تحديد المتهمين - على أية حال - هو تميز إنجازهم الجماعى. فسواء كانوا فرادى أو جماعات، فقد أخذوا إشارة أبى الصلت فقط على أنها شهادة غامضة، وجعلوا منها سلسلة من القصص الخيالية. وهذه مكنت الرضا من إنجاز وعده أنه سيموت غيلةً بيد المأمون .

الصدام والتواطؤ بين الطوائف :

فى مناقشته للروايات الاثنى عشرية عن قبول الرضا ولاية العهد، أوضح جوزيف فان إس أن المأمون تعامل معها بوصفها صحيحة.(١٢٢) وهذا يعنى بكل وضوح أن

الخليفة كان يفعل فقط ما تريده الاثنا عشرية أن يفعل ، ففى البداية عيَّن الرضا ثم سمَّه. وعلى ذلك، فمن الواضح أن ابن بابويه بذل جهداً كبيراً محاولاً تفسير كلا هذين الحدثين ومع ذلك كان المأمون يواجه شقًّا من المأزق من جانبه. فهو مناصر للعلويين ومعجب بالرضا، ولكنه كان يدبر لدس السم له .[١٢٣] ولذا فإن مأزقه مأزق مأسوى ، أو على الأقل مثير للشفقة. وعندما يعرف فى قصة هرثمة الملفقة، أن الرضا تنبأ بموته، يدرك حينذاك أن ولى عهده إمام حقيقى. وتتغير ملامحه ويغمى عليه وفى بُطاحه (*) ينادى أسماء الأئمة من على بن أبى طالب حتى الإمام الرضا . كل منهم سيقف ضده يوم الحساب[١٢٤]. وبوصفه صفة تاريخية فإن هذا الكلام غير مقبول (فى التصريح به على الأقل)، ولكنه يتماشى تماماً مع شخصية الخليفة كما صورتها المصادر الاثنا عشرية. فهو المتعاطف مع العلويين واغتال الرضا بسبب الغيرة، ولكنه الآن يشعر بالندم[١٢٥].

وبنائيًّا تصلح طائفة الخلفاء فى تراجم الاثنى عشرية على أنها صنو شيطانى لطائفة الأئمة. ودعوة الخلافة فى وراثة [النبى] يمثل انحرافًا عن الدعوة العلوية الصحيحة، مثلما يمثل حكم الخلفاء الجائر انحرافًا عن الإمامة، ويؤدى الخلفاء دوراً مهما فى التراجم الاثنى عشرية . وكثيراً ما يتأكد اضطهادهم للأئمة بحق الدعاوى الإمامية .

فإن لم يكن الأئمة يمثلون تهديداً للخلفاء فإنهم لن يضطروا لقتلهم. ولتأكيد هذه النقطة يورد ابن بابويه عدداً من الروايات فحواها أن أحد الخلفاء اعترف بإمام عصره. وكجزء من هذه الإستراتيجية، تمثل الروايات الإمام بوصفه معارضًا لإعلان الاتفاق مع الخليفة. والمعنى الضمنى هنا أن الإمام لم يتحدَّ الخليفة بصورة مباشرة، ولم يقدم قرينة للأخير ليتخلص منه. وأكثر من ذلك فإن الإمام أدرك ببساطة أفضلية منافسه، فاغتاله (مثل حال الرشيد والكاظم) ؛ «لأن المُلك ليس فيه رحمة».[١٢٦] عندما يغتال الخليفة ولى عهده ومنافسه، فإنه لابد أن يفعل ذلك بكل دقة ؛ لأنه يعرف أنه هو الإمام. إنْ يستطع المترجم كشف ذلك، فالاغتيال نفسه يصبح دليلاً على إمامة الرضا .

(*) البُطاح : هذيان الحمى . [المعجم الوسيط] . (المترجم)

وروايات الاثنا عشرية التى تصف سمات المأمون تستخدم عناصراً مستمدة من تراجمه بما فيها شخصيات البلاط مثل المغنى مخارق.(*)(١٢٧) إن أحداث جلسات المناظرة ارتبطت ببلاط الخلافة، بما فى ذلك الرموز مثل السمك الذى يلعب دوراً فى حكاية موت المأمون عند المسعودى. ومما هو جدير بالذكر أن «عيون أخبار الرضا» يذكر المتحمس الزاهد الذى يجادل الخليفة (الرواية منسوبة مرة أخرى إلى أبى الصلت الهراوى) تقول الرواية :

[قال ابن سنان] : كان المأمون يجلس فى ديوان المظالم يوم الاثنين ويوم الخميس، ويقعد الرضا على يمينه. فرُفِعَ إليه أن صوفيًا من أهل الكوفة سرق فأمر بإحضاره فرأى عليه سيماء الخير .

فقال : سوأة لهذه الآثار الجميلة بهذا الفعل القبيح .

فقال الرجل : فعلت ذلك اضطراراً لا اختياراً .

وقال الله تعالى : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(**) وقد مُنعتُ من الخُمس والغنائم .

فقال [المأمون] : وما حقك منها ؟

قال [الصوفى] : قال الله تعالى : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾(***) قال : فمنعتنى حقى وأنا مسكين وابن السبيل وأنا من حَملة القرآن وقد مَنعتَ كل سنة منى مائتى دينار بقول النبى [صلى الله عليه وسلم]. فقال المأمون : لا أعطل حداً من حدود الله، وحكمًا من أحكامه فى السارق من أجل أساطير هذه. فقال [الصوفى]: فابدأ أولاً بنفسك فطهرها ثم طهر غيرك وأقم حدود الله عليها ثم على غيرك .

(*) مخارق مغنٍ فى عهد المأمون . (المترجم)

(**) سورة المائدة ، آية ٣.

(***) سورة الأنفال، آية ٤١ . وكذلك أشار المؤلف إلى الآية ٧ من سورة الحشر ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾.

قال [الراوى] : فالتفتَ المأمون إلى الرضا فقال : ما يقول ؟

قال [الرضا] : يقول : إنه سُرِقَ فسَرَقَ .

قال [الراوى] : فغضب المأمون ثم قال : والله لأقطعنك .

قال [الصوفى] : اتقطعنى وأنت عبدى ؟

قال [المأمون] : ويلك أيش تقول ؟

قال : أليست أمك اشْتُرِيتَ من مال الفيء فأنت عبد لمن فى الشرق والغرب من المسلمين حتى يعتقوك وأنا منهم وما اعتقتك .

والأخرى أن النجس لا يُطهِّر نجسًا إنما يطهر طاهر. ومن فى جنبه حد لا يقيم الحدود على غيره حتى يبدأ بنفسه أما سمعتَ الله تعالى يقول : ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ ﴾.(*)

فالتفت المأمون إلى الرضا فقال : ما تقول ؟

قال [الرضا]: إن الله عز وجل قال لنبيه ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾(**) وهى التى تبلغ الجاهل فيعلمها على جهله كما يعلمها العالم بعلمه. والدنيا والآخرة قائمتان بالحجة، وقد احتج الرجل، قال [الراوى] فأمر بإطلاق الرجل الصوفى وغضب على الرضا فى السر».(***)

هذه الرواية تستحْضِر ممثلين لميراث ثلاثة فرق، كل واحدة يصف حقوقه ومسئولياته. فى بداية القصة استطاع الخليفة [المأمون] والإمام [الرضا] أن يوفقا بين دعوتيهما، برغم الارتباك. عندما ظهر الصوفى اتخذ جانب الإمام ضد الخليفة، ولذلك

(*) سورة البقرة آية ٤٤.

(**) سورة الأنعام آية ١٤٩.

(***) نقلت الرواية عن كتاب "أعيان الشيعة" لمحسن الأمين ، ج ٢ : ٢٣. وهى لا تختلف عن النص الذى أورده ابن بابويه فى عيون أخبار الرضا. إلا أنه يلاحظ أن النص الإنجليزى فيه إضافتان :

(١) اتهم الصوفى المأمون بأنه أنكر حقوق أهل البيت .

(٢) إن النص الإنجليزى عن ابن بابويه يختتم بـ « وشغل نفسه بالرضا وفى النهاية اغتاله بالسم» . (المترجم)

أطاح بالحلف . وفى تراجمه دائمًا ما يبين الخليفة المتحمسين بالحجج التاريخية والفقهية. هنا - على أية حال - يستشيط الخليفة غضبًا ويهدد بأنه سيمثّل بمتحديه. وأيضًا يعتزم الإمام، الوسيلة التى تتساوى مع الاعتراف بأن مجادلات الأخير [الإمام] وإن كان نطق بها الصوفى فهى التى فازت فى ذلك اليوم .

وإلى جانب صدقها التاريخى (حتى وإن أعلن ابن بابويه أنها مشكوك فيها) فإن هذه الرؤية تجد صدى لها فى الصفات المتواترة للتعاون بين أعلام الشيعة والصوفية. وفى دراسة حديثة لفت حامد الجر النظر إلى روايات للمقابلات بين الأئمة الأوائل وخاصةً موسى الكاظم، والصوفيين المعاصرين لهم . المؤلفون الصوفيون الأوائل مثل أبى بكر الكلاباذى (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م) والهجويرى (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٠٧م) يفضلون الأئمة الستة الأول لأنهم نماذج أو قدوات لأتباعهم. والمؤلفون المتأخرون - وعلى الأرجح السنيون منهم - يروون قصص المقابلات بين الإمام الكاظم والزاهد شقيق البلخى (ت عام ١٩٨هـ/ ٨١٠ م) وبشر الحافى (ت ٢٢٧ هـ/٨٤١م) (١٢٩). إحدى هذه الروايات تختص بعلى الرضا فى مدخله عن زاهد بغداد معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ/٨١٥م)، يقول أبو عبد الرحمن السلمى (ت ٤١٤هـ/ ١٠٢١م) - المترجم الصوفى - : إن هذا الزاهد اعتنق الإسلام على يدى الرضا ثم عمل بوابًا له . يقول السلمى : «ازدحم الشيعة يومًا على باب على بن موسى فكسروا أضلع «معروف» ، فمات ودفن فى بغداد».(*)(١٣٠) ولسوء الحظ، فإن هذا الحدث يفترض أنه وقع فى بغداد وهى المدينة التى لم يزرها الإمام . ولهذا يقول الذهبى : إن رواية السلمى «غير صحيحة»، ويضيف أنه «ربما كان للرضا بوابًا اسمه معروف، أى نفس اسم الزاهد العراقى». ويستنتج حامد الجار - بصورة مشابهة - إن الصدق التاريخى لمثل تلك الروايات لم «يثبت»، فواحدة فقط هى «المقبولة تمامًا». ومع ذلك فهو يرى وجودها فقط «ذا مغزى تاريخى أو حتى روحى» ؛ لأنها تصور حالة الأئمة بوصفهم «نماذج للفضائل الروحية» .

وثبوت هذه الحالة يتضح فى الدعاوى المتكررة لأعلام الصوفية من ذرية الأئمة. ففى حالة على الرضا نجد المؤسسين من طبقات البكتاشية والكوبراوية والنيماتولاهى Nimatullahi وفروعها المختلفة تأخذ عن على بن أبى طالب، الذى يعتقدون أنه تلقى

(*) الطبقات الصوفية ، ٢٩، تحقيق الشرباصى .

العرفان"gnosis" الصوفى عن النبى. ثم تستمر سلسلة الرواية داخل الأئمة الاثنى عشرية حتى الإمام الرضا، ومعروف الكرخى، ومنه إلى وسطاء مختلفين حتى منشئ الطبقات المتعاقبين.[١٣٣] هذه الأنساب الصوفية مثل القصة الصوفية التى فى «عيون أخبار الرضا» ترسم وظيفة لنموذج الطائفة : تبرئة طائفة المرء باستخدام شهادة للطائفة الأخرى . وهذه الإستراتيجية ستحدث فى ترجمتىّ أحمد بن حنبل والزاهد الناسك بشر الحافى (فى الفصلين الرابع والخامس)، اللّذين طبقًا لتراجمهما على الأقل كانا متحدين فى كرههم للخلفاء العباسيين .

تراث النقد :

استطاع كتاب «عيون أخبار الرضا»، بعد أن استفاد من التراث القصصى الطويل غير المنسوب لأحد وبعد الإضافة والحذف ، أن يوفق بين المطالب المتعارضة للصدق التاريخى والأهمية العقدية والإلهام. ولهذا فإنه أثبت نجاحًا منقطع النظير. وربما كل ترجمة للرضا من القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى حتى الوقت الحالى تعتمد عليه، وروايته عن موت الإمام تبقى هى الراسخة وإن كانت اليوم اعتقاداً لم يُختبر لدى الشيعة الاثنى عشرية . وعلى أية حال فرواية ابن بابويه برغم شهرتها ـ خاصةً فى تناوله للمأمون ـ فإنها لم تَسْلم من النقد من قبل علماء الشيعة المتأخرين. ومن المدهش أن المعارضين لم يأسسوا اعتراضاتهم على الرواية الملتبسة والنسب للروايات المتصلة الموضوع، وبدلاً من ذلك فإنهم وجهوا نقدهم إلى «دليل الخبر فى نفسه» باستخدام عبارة المأمون نفسه .

وفى عيون أخبار الرضا يورد ابن بابويه خصائص منسوبة للرضا دليلاً على إمامته. إحدى هذه الخصائص أن علمه ـ بالتأكيد ـ هو ضرورة وجودية وموته غِيلة من ناحية أخرى، وثمة أمر أقل وضوحًا: هل الاغتيال شرط أساسى للإمامة، أم ملازم لها؟ أم أنه خصيصة طارئة على الأئمة مثل المظهر الجسمانى وعدد الأطفال؟ هذا السؤال وجهه بصورة منتظمة ونقدية المعاصر الأصغر لابن بابويه، الشيخ المفيد (ت فى ٤٣٣هـ/١٠٣٢م). ولم يتفق الشيخ المفيد مع كثير من الأوضاع لابن بابويه ـ الضمنية أو المعلنة – عن طبيعة الجدل عامة، وطبيعة الأئمة خاصة.[١٣٥] واعتبر خصائص معينة مثل العصمة، لابد أن تكون خصائص أساسية للإمام وخصائص أخرى ثانوية ممكن أن توجد، ولكنها ليست ضرورية. وفيما يخص علم الأئمة بكل الحِرَف واللغات، مثلاً،

يكتب بأنه لا شيء يمنعهم من امتلاك مثل هذا العلم. وعلى أية حال فليس هناك ضرورة عقلانية لامتلاكه (الواجب من جهتي العقل والقياس).[١٣٦] ولعل الشيء نفسه ينطبق على معرفة الغيب : "عرفتُ أن الأئمة استطاعوا أن يقرأوا عقول أناس بعينهم، وعرفوا ما كان سيحدث قبل أن يحدث. وعلى أية حال فهذا ليس خصيصة أو شرطًا أساسيًا لإمامتهم".[١٣٧] ماذا عن الموت غيلة ؟ الشيخ المفيد كان على علم بأن ابن بابويه أورد جدال الاغتيال، ليدحض الجهلة الذين فهموا أن الأئمة كانوا مؤلهين ولهذا فإنهم خالدون. ومع أن الشيخ المفيد أيضًا ليس لديه صبر على الجهلة، الذين يسميهم «الكفار الضالين» ، إلا أنه لا يرغب فى أن يلوى عنق المنطق أو التاريخ لدحضهم .

> "فيما يخص قول ابن بابويه بأن النبى والأئمة كلهم ماتوا بالسم أو بالقتل : بعضهم مات والبعض الآخر لم يمت. ومن المؤكد أن على والحسن والحسين تركوا هذا العالم مغتالين ولكن ليس بأسباب طبيعية . ومن خلفائهم مات الكاظم مسمومًا، وربما الرضا أيضًا، برغم أن ثمة شك حول وفاته ويقوى فى النفس أمر الرضا وإن كان فيها شك . أمّا فيما يخص الآخرين ، فإنه ليس ثمة طريقة لمعرفة إن كانوا ماتوا بالسم أم ماتوا مغتالين ومقتولين فى الأسر . الروايات التى تدعى الاغتيال تقع تحت ظرف الإشاعات الخلافية ، وهى ليست قابلة لتأكيدها".[١٣٨]

ولدى كتابته للترجمة يكيّف الشيخ المفيد أوضاعه الثابتة فى الخصائص الإمامية، كما يكيف تحفظاته عن توجيه الاتهامات غير المؤكدة. وطبقًا لكتابه «كتاب الرشاد»، فإن الأئمة الرابع والخامس والسادس والثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر ماتوا بشكل طبيعى. أما على بن أبى طالب والحسين فتم اغتيالهما، أما الحسن وموسى الكاظم ماتا بالسم. وفى المدخل الخاص بمحمد التقى، يؤكد الشيخ المفيد معيارًا لتقبل حكايات الاغتيال . «يقال إنه مات مسمومًا ، ولكننى لا أعرف رواية موثقة تقول ذلك ، تجعلنى أعلن صدقها ».[١٣٩] وفيما يخص الرضا، فإن الشيخ المفيد يورد الروايات نفسها التى يستخدمها أبو الفرج الأصفهانى فى مقاتل الطالبيين، وهذا معناه أن تلك كانت الروايات التى تؤكد جرم المأمون.[١٤٠] ويبدو أن الشيخ المفيد (ربما) اعتقد فيها وهى أن الرضا مات مسمومًا، ليس لأن عقيدة الاغتيال عند ابن بابويه تقول ذلك، ولكن لأن الروايات المنطقية الجديرة بالتصديق تلمح بأنها كانت هذه الحالة .

ومن المفارقات أن قرار الشيخ المفيد يتضمن قصص السم التى عند أبى الفرج الأصفهانى فى كتابه الذى استشهد به على نطاق واسع «كتاب الإرشاد» عَرّضه لنقد العلماء المتأخرين الذين شاركوه شكوكه حول موت الرضا مسموماً. ويظهر أول هؤلاء المتشككين وهو رضى الدين بن طاووس (ت ٦٦٤هـ/١٢٦٦م) "الذى اعتاد أن يقرأ بصورة واسعة ويخضع مثل هذه الأمور إلى الفحص الدقيق" و«لم يوافق أو يصدق أن المأمون سَمّ الرضا». ومن بين القراءات التى أسهمت فى هذا الاعتقاد، كان خطاب المأمون إلى العباسيين ، الذى وجده فى كتاب «نديم الفريد» ، لابن مسكاويه (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م). وكما رأينا فإن الخطاب يدافع عن أفضلية على بن طالب على العباس، ويمتدح على الرضا فى أعلى درجات المدح، ويصف موته بأنه حادث مؤسف وغير متوقع. ولسوء الحظ فإنْ اعتقد رضى الدين بن طاووس أن ذلك الخطاب موثوق به فكان سيبرز تساؤل حتمى مؤداه : لماذا اعتبر المأمون بريئًا من اغتيال الرضا؟ وإلى جانب تأكيد الميول العلوية للمأمون فإن الخطاب يشير إلى أن أقاربه العباسيين، على أقل تقدير، سيدركون أنه اضطر كارهًا لقتل الإمام لإرضائهم فقط.

والتالى فى سلسلة المتشككين هو على بن موسى الإربلى (ت ٧١٧هـ/١٣١٧م). «فى رأيه أن عطف المأمون، وحبه للرضا، وتعيينه على حساب رغبة أقاربه وأولاده، كل ذلك يدعم ويؤكد ريبة ابن طاووس». علاوة على ذلك فإنه يقول : إن الشيخ المفيد «يذكر أشياء لا يمكن أن يقبلها حسى النقدى». هذه الأشياء تشمل الادعاء بأن الإمام فضح ابنىّ سهل اللذين ثأرا منه بأن أوغرا صدر الخليفة عليه يقول الإربلى: إن هذا التوضيح «ليس مقنعًا بصورة خاصة». «كان الإمام مُنشغلاً جدا بأمور الدين والنجاة» بصورة لاتسمح له بالتورط فى مكائد ودسائس البلاط. وعلاوة على ذلك، فإنْ كان المأمون وَجَدَه مسببًا للمشكلات. فإن كل الذى كان عليه أن يفعله هو أن يطلب منه أن يوقف عظاته وليس أن يقتله. «وأما أنّ الإبر إذا غُرستْ فى العنب لا يصير مسموماً فلا يقتضيه القياس الطبى".(*) أخيراً يشير الإربلى أيضاً إلى خطاب الخليفة الذى يتذكر أنه قرأ فيه أن المأمون هاجم العباسيين وامتدح الرضا،(١٤٣) ويستنتج «إن هذه النقاط

(*) أعيان الشيعة، ح ٢ : ٢٤.

المتشابهة تبرئ المأمون من ريبة أنه كان يسعى لتدمير هذا الإنسان النبيل، خاصةً أنه عندما يفعل ذلك، فإن هذا معناه خسران الدنيا والآخرة»[١٤٤].

إن إنكار الإربلى المتكرر، وأيضًا حاجته للاستشهاد بثقة طاووس، يدلان على أن الرأى الآخر لموت الرضا كان أكثر شهرة ، وبالفعل لم أجد مصدراً اثنى عشرياً قبل محمد الباقر المجلسى (ت ١١١ هـ / ١٦٩٩م-١٧٠٠م) يورد المعارضين، وحتى المجلسى يوردهم فقط ليدينهم. ويعزو التصديق بالقتل إلى «جانبنا» والرأى الآخر يعزوه إلى «المعارضين». فيقول عن مجادلات الإربلى إنها سخيفة ويقدم بينة عليها. وربما هاجم الرضا ابنّى سهل، بعيداً عن الخضوع لطلب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فمن البداية كانت خطط المأمون من جانبه وإلى الاستفادة من العلويين الثائرين فى المقاطعات. وعندما حقق الرضا هذا الغرض تخلص منه . «وهكذا فإن الحقيقة ما قالها ابن بابويه والشيخ المفيد والثقات البارزين». وهذا معناه «أن الرضا مات شهيداً مسموماً بأمر المأمون ، لعنه الله ولعن المغتصبين والمعتدين إلى الأبد».[١٤٥]

ومحسن الأمين، المرجع الشيعى فى القرن الرابع عشر الهجرى (العشرين الميلادى) (ت فى عام ١٣٧١هـ/١٩٥١م ــ ١٩٥٢م) آخر علم من أعلام التراث الكلاسيكى. مال إلى رأى الموت بالسم. وعلى أية حال، فهو أقل سخرية وأكثر شمولاً من المجلسى فى إجابته على اعتراضات الإربلى. يؤسس رأيه على خليط من الدليل التاريخى الخارجى والقبول النفسى والثقة فى مرجعية أسلافه، وخاصةً أبى الفرج الأصفهانى، ويلمح أنه يجد روايات ابن بابويه ملتبسه وغير ثقة «سواء قلنا إن بيعة المأمون للرضا كانت من أول أمرها على وجه الحيلة كما مر عن المجلسى، أو قلنا إنها كانت من حسن نية»،(*) فالمأمون كان متهماً بالقتل «لأن النيات يطرأ عليها ما يغيرها من خوف ذهاب الملك». ولعل دافع الخليفة المأمون لاغتيال الفضل بن سهل والرضا كان رغبته فى استعادة السيطرة على العراق. ورواية الأصفهانى تؤكد النتيجة بأن الرضا سقط مريضاً بسبب بعض الطعام تصادف أن أكله؛ انتهز المأمون الفرصة حينئذ ليسمه. يقول: «فالظاهر من الخبر أن تلك الإبر كانت مسمومة بسُمٍّ من لطيف السموم وأن مجرد وضعها فى العنب أثّر سمّاً».(*)[١٤٦]

(*) أعيان الشيعة، ج ٢ : ٢٤.

ولعل آخر قصص القتل توضح أن كُتاب التراجم من الشيعة الاثنى عشرية، سواء أصدَّقوا أن المأمون مذنب أم لا، يكتبون كما لو كانت روايات ابن بابويه لا تحمل إلا القليل عن الموضوع. ربما عرفوا أن رواياته كانت حججًا للاستشهاد بها. وعندما أدركوا أن رواياته متعذر الدفاع عنها كدليل تاريخى، فإنهم فضلوا ألاّ يوائموها بالاستشهاد بها. عندما يوردون روايات الاغتيال، فإن مراجع المتأخرين تستخدم روايات مقاتل الطالبيين للأصفهانى، التى يبدو أنها تطلبت مصداقيات الاثنى عشرية بوضوح. لأن الشيخ المفيد استشهد بها. علاوة على ذلك فإن النقاد ما عدا الشيخ المفيد حكموا على الموضوع تبعًا لشخصية الفاعلين ومعرفتهم بالسياق التاريخى. وبالنسبة للشيخ المفيد، فإن طريقة موت الرضا ليس فيها ما تضيفه لإمامته. والمترجمون الآخرون لم يؤكدوا أنها أضافت بالفعل، ومع ذلك فهم يشعرون أنهم مضطرون لتبنى رأيه فى الموضوع. وفيما يخص ابن طاوس والإربلى فإن سلوك المأمون فُسِّرَ على أكمل وجه بافتراض حسن إيمانه. أمّا المجلسى ومحسن الأمين فإن أفضل تفسير توصلا إليه حول سلوك المأمون هو افتراض خيانته. وأكثر من عملٍ حديثٍ لعلماء شيعة يبين أن الخلاف كان بعيد المدى ؛ ففى عام ١٩٨٥م طبع جعفر مرتضى العاملى كتابًا جدليًا مسهبًا ارتكز على حقد المأمون. وفى عام ١٩٩٥م قدم حسن الأمين حجة أكثر أهمية وإخلاصًا دفاعًا عن نية المأمون.(١٤٧) ومع اختلافهما، فكلا العالمين يتبعان أسلافهما النقاد [المتقدمين] فى الجدل حول الدليل الخارجى وفى الانتقاص من الروايات الواردة فى كتاب «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه.

النتائج :

مثل ضريح الرضا فى مدينة «مشهد»، فإن تراثه فى الترجمة هو نتيجة لمسيرة طويلة من البناء والتوسع والتطوير من المؤمنين به. وفى زمن موته وجنازته فى مكان غريب فى خراسان، كان الرضا واحدًا من عديدين ادعوا الإمامة ولكن الأسوأ من هذا، أنه مات بشبهة تعيينه وليا للعهد. ومع تبلور العقيدة الاثنى عشرية فى بداية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) يحقق الرضا مكانة بوصفه الإمام الثامن من الأئمة

الاثنى عشرية. والرواية الاثنى عشرية الواضحة عن حياته لابن بابويه تعرض طرق الصراعات التى تحملها لتقيم الدليل على هذا الادعاء. ثم يقدم المترجم الرضا بوصفه - بديهيا - قائداً أسمى ومقدراً أبدياً لأمة المسلمين. فى زمن الرضا لم يكن أى من هذه الادعاءات سهلاً فى إثباته. والوسيلة الأساسية لتحقيق ذلك كان جلسة السؤال والجواب، التى فيها تبدو الروايات الباقية تحمل نفس النغمة، وإن لم يكن المحتوى الدقيق دائماً. يقدم بالطبع عيون أخبار الرضا الرضا بوصفه مؤيداً فى إجابته للتعاليم الثابتة والمثبتة لأسلافه. وعلى أية حال، لأن الروايات لابد أن تحتفظ بجوهر الأسئلة الأساسية لتكون واضحة، فإنها سمحت بتشكيل جزء للشروط التى بها نفذ الرضا مقاومته للاعتراف بالسلطة .

والحد الأدنى من الشروط للإمامة فى زمن الرضا، تضمنت النسب العلوى والبصيرة التأويلية النافذة. والحقيقة الخالصة لنسب الرضا إلى الحسين حققت الشرط الأول دون أدنى مجهود من قبله. والشرط الثانى كان العلم، الذى ارتكز على الأقل على جزء من الفقه، وهى القدرة التأويلية. كيف استطاع إمام أن يثبت أن علمه أعظم من علم علماء الحديث والفقهاء ؟ لقد استجاب المنظّرون الرواد لمبدإ الإمامة لهذا التحدى بدهاءٍ يدعو للإعجاب. الشيء الوحيد الذى عرفه الإمام أكثر من أى أحد آخر، كان تاريخ أسرته، الذى جسد السُّنة التى تعود للنبى. وكما يكشف «عيون أخبار الرضا» فإن هذه السُّنّة شملت كل شىء من المرايا المعلقة فى بيت الكاظم إلى حديث نبوى مفضل لجعفر الصادق. ومن بين هؤلاء الذين تقبلوا إمامة أسرته، استطاع الرضا أن يروى تفاصيل حياة أسلافه فى بيوتهم. وبكل تأكيد، فإنها كانت مقبولة بوصفها دليلاً على البصيرة النافذة (كما كانت سائدة طبقًا للتعريف) .

وفى إعادة تعريف السنة بمثل تلك الطريقة لحصر عدد مفسريها المحتملين، فإن الشيعة الإمامية كانوا يتصرفون بطريقة مختلفة فقط فى التفصيل الذى عند علماء الحديث من أهل السنة وهم الذين حصروا القدوة على النبى والصحابة، والعلم على

(*) أعيان الشيعة، ح ٢ : ٢٤.

أنفسهم. وبمجرد أن تم تأسيس مبدأ البصيرة النافذة، فإن ذلك كان على أية حال لملائمة المغالاة الجدلية من قبل أنصار المرشحين العلويين المختلفين. وفى سياق المجادلات الرسمية عن طبيعة وماهية الأئمة ، جاء العلم ليشمل المعرفة بكل شيء ، بما فيها الماضى والمستقبل وأسرار الناس. ومن الجلى أن الرضا وجد أن تلك الاعتقادات الخاطئة كانت مثيرة ومزعجة. لسبب أول، وهو أنها عرّضت للشبهة سلامة التعريف الأصلى للعلم. ولسبب آخر، وهو أنها جعلت الشيعة هدفًا لإدانة شنيعة وسخرية معوقة. وربما كان الأكثر أهمية أن الإمام لم يستطع بأية حال أن يفى بالتوقعات التى ظهرت .

ومن بين تلك التوقعات، أنه كان يستطيع أن يؤدى منصبًا أفضل للحكم من الخلافة العباسية. ومن الغريب أن المأمون شاركه – هو نفسه – فى تلك التوقعات. وعلى أية حال فإن تعيين الرضا وليا للعهد، بدا ترتيبًا طويل الأمد، حيث أبعد الإمام نفسه عن منصب مهم فى الحكومة لم يكن مسموحًا له أن يشغله. ولو نجح الرضا بوصفه خليفة، فإنه كان سيصبح مضطراً لتعريف المنصب دون الإشارة إلى التحفظ اللاحق عليه. وفى حالة حدوث ذلك، فإن الموت كان سينقذه هو وشيعته من الأزمة التى كان سيثيرها تنصيبه بلا شك. وعلاوة على ذلك، فإن موته المبكر يتفق مع فكرة «أن كل الأئمة يموتون مغتالين»، وبلا شك ، أن الموت ساعد على تأكيدها . وكلما كانت الأهداف العقدية مُرْضية، فإن عقيدة الاغتيال تؤكد فقط التوازى بين الخلفاء والأئمة. وباغتيالهم منافسيهم واحداً تلو الآخر، فإن الخلفاء كانوا هم الأشخاص الذين عرفوا فترات إمامتهم وتوقيت استخلافهم . ولهذا السبب ، ربما خالف بعض من علماء الشيعة إصرار ابن بابويه حول عقيدة الاغتيال عامة، وروايته لموت الرضا على وجهٍ خاص .

وفى هذه الحالة كما يشير أبو الصلت الهروى، فإن المراقب المعاصر استطاع أن يعترف بالولاء للمأمون والرضا على السواء . ويبدو أن صَاحِب الرجلين على السواء بالنسبة للمأمون اعتقد أن الخليفة برىءٌ من قتل الإمام . ولسوء الحظ بالنسبة للاثنى عشرية ، فإنه كان أحد شهود العيان القلائل المتعاطفين مع الإمام فى أيامه الأخيرة. ولعله شكّل من رواياته فى النهاية تفسيراً تاما لمسألة التعيين، وقبول الإمام لها، وظروف الموت الفجائى . يسير هذا التفسير على نهج أبى الصلت الهروى فى نسبة العطف على

الشيعة فى الأساس عند المأمون. وعلى أية حال، فهذا التفسير يؤكد أن الخليفة برغم اعترافه بعلو مكانة الرضا فإنه قتله بالسم غيرةً منه. ولكى تكون مفيدة لابن بابويه ، فإن الشهادة الأصلية لأبى الصلت الهروى كان لابد أن تتغير إلى ما هو أكثر من الاعتراف . وهذا التغيير يتضمن كثيراً من التدقيقات وحذفًا نقديا واحداً هو: إعلان الإمام لبراءة المأمون. ولكن صورة المأمون التى تظهر من خلال هذا التناول التى تعوزها الدقة، تتطابق بصورة مدهشة مع صورته التى تظهر فى تراجمه وفى دليل موثق آخر. إن تعاطفه الشيعى ومغامراته الفكرية وحتى نُقّاده الصوفيين يلعبون دوراً بارزًا فى الروايات الاثنى عشرية ، كما يفعلون فى تراجمه .

وعلى كلٍّ ، فالأجزاء الملتبسة فيها ربما تكون بوصفها تاريخًا، فأسطورة الرضا تثبت قوة التراجم والسير فى خلط وتأكيد فِرَق الإيمان. تقول الفِرق : إن بعض الذين تشككوا فى إمامة الرضا، رجعوا إلى الحظيرة الإمامية ؛ لأنهم سمعوا الأخبار التى أقنعتهم عن حقيقة دعواه. وعلى طريقتهم الخاصة فإن المتشككين من الواقفة أدوا خدمةً أيضًا ، بإصرارهم على أن الرضا قبل توقعاتهم الكبيرة الواضحة ؛ فقد أفادوا فى تعريف فكرة الوراثة للنبى بأنها استطاعت أن تزدهر حتى وإن لم يعد الخلفاء موجودين بوصفهم أشخاصًا ذوى أهمية فى المقارنة . وفى هذا أيضًا يشبه «الاثنا عشرية» أهل السنة ، فكلتا الجماعتين استخدمت فكرة الوراثة للنبى، لتعبر عن عدم الرضا عن الخلافة ، ولتناصر إمامًا آخر، أفضل . إنه الحظ العاثر للمأمون، الذى أسهم فى شهرة مثل هاتين الشخصيتين، [الأول الرضا] والآخر هو أحمد بن حنبل موضوع الفصل التالى .

هوامش الفصل الثالث

(١) الكَشيّ، اختيار معرفة الرجال، ٦٠٣

(٢) تاريخ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، ج٢: ١٢٥، وقارن الحسن بن موسى النوبختي وسعد بن عبدالله القمي «فرق الشيعة» ٢٨ ـ ٣٢

Henri Laoust, le Role de Ali dance.., 24 - 26

(٣) انظر ـ مثلاً ـ أبوبكر الخوارزمي، الرسائل، ١٦٠ ـ ١٦١

(٤) عن التطور الأول لمذهب الشيعة الإمامية انظر:

Hodgson, "Early Shia", Venture, I: 256 - 267

Rajkowski, Early Shism, 272, ff Kohlbery, Imam and Community Jafri, origins Monem, Introduction to...

حسين مُدراسّي، Crisis

(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج١: ٣٢ ـ ٣٣

(٦) يقول المؤرخون قولاً جديراً بالتصديق وهو أن المأمون هو الذي منحه لقبه (انظر الفصل الثاني)، ولكن المترجمين «الاثنا عشرية» يصرون على أن الشيعة هم الذين منحوه اللقب .

(ابن بابويه، عيون أخبار الرضا) ١: ١٣ ـ ١٤

(٧) وفاة الرضا تنسب لأبي الصلت الهروي (النجاشي، رجال: ١٨٤).

(وانظر أيضاً فيما بعد)

(٨) انظر المرجع الشامل لحسن الأمين، أعين الشيعة، ج٤ (الجزء الثاني)، أماكن متفرقة، افضل وصف نقدي هو ما كتبه Madelung في «علي الرضا».

(٩) للمزيد انظر

Kohlerg, "from Imama

"Imam and Community

Arjomand, "Crisis"

Authority

(١٠) Kohlerg, "from Imama"

(١١) «الوقف» معناه الوقوف أو التوقف [على الإمام موسى بن جعفر]، أى إنهاء التسلسل الإمامى. والذين يؤمنون بذلك هم الواقفة ومفردها واقفى بالنسبة للشيعة الاثنا عشرية، فإن الوقف كفر (heresy) إلا عند حالة الإمام الأخير.

[وقد أوردتُ تعريف الواقفة فى سباق الفصل عن كتاب فرق الشيعة . (المترجم)]

(١٢) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا..، ج١: ١٧٧ ـ ١٨٧، وانظر أيضًا ٨٧٧: (على الرضا) Madelung, Ali alReza

(١٣) أبوالفرج الأصفهانى، مقاتل الطالبيين، ٣٦٠، وقارن ما ورد عند ٢٧ «المأمون» Gabriel, Ma'mun وأيضًا ابن بابويه، ج٢: ١٦١، ٢٠٢

(١٤) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٧٥

(١٥) تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٥ ـ ٥٥١

الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج: ٥٥٤، الأصفهانى، مقاتل الطالبيين، ٣٧٤ وما بعدها.

(١٦) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٥٦٤، وقارن أيضًا ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٦٠

(١٧) هناك بعض الاختلاف حول هذا التاريخ، الذى يبدو متناقضًا مع الدليل المعتمد على العملات.

وانظر Sourdel, "Vizirat"

(١٨) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٨: ٥٥٤ ـ ٥٦٨ أيضًا ابن عثام الكوفى كتاب الفتوح : ج٨: ٣٢٢ وما بعدها

(١٩) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٥٤ ـ ٢٨٨

(٢٠) على المؤتمن، Rahnama

Streck, Mashad [مشهد]

(٢١) نسرين حكمى، زيارة الإمام الرضا، ٤٢ ـ ٥٩

(٢٢) انظر Hyppolyte Delehage, legends

Patlargean, "Ancient Byzantine Historiography"

Boyer "Attempts" 28 - 31

والنصوص من كتاب Patlargean

(٢٣) مثلاً عيون أخبار الرضا، ج١: ١٨ ـ ١٩

(٢٤) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار، ج١٢: ٣١١

(٢٥) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج٩: ٣٨٧ ـ ٩٣٩

(٢٦) ربما يقول قائل بأن الرضا قد عرف تعاليم أسلافه: الباقر وجعفر الصادق والكاظم عن الإمامة. ولكن على أية حال لا يمكن أن تكون الحجة فقط بالاستشهاد بوجود هذه الشخصيات لأن مصادرنا عنهم اختطلت بها الأساطير mythographic مثل التى عن الرضا.

(٢٧) أماكن متفرقة Klienbery, Prophets

(٢٨) عن ابن بابويه انظر Fyzee, Creed, 6 - 23

أهدى كتاب «عيون أخبار الرضا» إلى نائب البويهى للخليفة على مدينة «الرى» الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ/٩٥٥)

وللمزيد انظرأبوحيان التوحيدى، اخلاق الوزين، ١٦٦، وكذلك 29 - 13 [الإمامة] Madelung. Imamism

وبالمثل Kraemer, Humanism, 66

(٢٩) عيون أخبار الرضا، ج١: ٢٠ ـ ٣٣

عن الناس انظر الحسن بن موسى النوبختى

وسعد القمى فى «فرق الشيعة»: ٣٠

Momen, Introduction, 153 - 155

وحسين مدراسى، Crisi, 22 هامش ٩٣

(٣٠) لا تذكر الوثيقة الإمامة بصفة خاصة، ولكن جعفر الصادق استخدم حجة مشابهة لنقل الولاية Concession إلى الكاظم.

Rojkawski, Early Shism, 564 - 563

(٣١) عيون أخبار الرضا، ج١: ٤٢ ـ ٤٥

(٣٢) المصدر السابق، ١٨ ـ ٢٠

(٣٣) المصدر السابق، ٢٠ ـ ٢١

(٣٤) قارن ما أورده Kohlerg "Imam and Community" حيث بين أن علماء الشيعة الإمامية أظهروا اتجاهات مختلفة تراوحت ما بين القبول إلى رفض آراء الأئمة الحاليين.

(٣٥) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٨

(٣٦) عيون أخبار، ج٢: ٧٥ ـ ٧٧

الإجابات هى:

١ – لن يشك فى أهميته .

٢ – لأن الله جعل النساء لا يلدن لمدة أربعين سنة قبل سنة الطوفان.

٣ – لأن التوبة حدثت ساعة الغرغرة.

(٣٧) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٨١ ـ ٨٢

فيما يخص السؤال الأول أجاب الإمام بأن على بن أبى طالب كان شديد الشجاعة فى قتاله لأعداء الله لدرجة أنه نَفّر أقاربهم الأحياء. أمّا فيما يخص السؤال الثانى فأجاب أن عليًا اقتدى فى سلوكه بالنبى الذى تحمل أذى مشركى مكة حتى استطاع أن يحقق النصر، أما الإجابة عن السؤال الثالث فكانت فظة غير واضحة ؛ لأن ذلك ما اختاره الله وهو لا يُسأل عما يفعل (سورة الأنبياء، آية ٢٣) .

(٣٨) اختيار معرفة الرجال، ٤٦٣

(٣٩) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٠٩

(ابن قيامة هذا، انظر المزيد عنه من ١١٨-١١٩)

(٤٠) «فرق الشيعة»، ٧٣

(٤١) اختيار معرفة الرجال ٦٠٣

(٤٢) عيون أخبار الرضا..، ١: ٤٢ ـ ٤٥

(٤٣) انظر الشهر ستانى، الملل والنحل، ٣٤٥ ـ ٣٤٦ والأكبر الناشى، أصول النحل، ٤٧ ـ ٤٨ الذى أضاف أن حالة الوقف جاءت فى كثير من الاختلافات. اعتقد بعضهم أن الكاظم هرب من السجن واختفى، وآخرون قالوا : إنه مات ولكنه بعث. وفريق ثالث أعتقد أيضًا أنه مات وأنه سيرجع فى آخر الزمان، ومن الفرقة الأخيرة من اعتبر الرضا والأئمة الذين جاءوا بعده ممثلين للإمام الكاظم. ولكن فئة أخرى اعتقدت أنه انتدب واحدًا يسمى محمد بن بشير ونسله من بعده ليخدموا كائمة.

(٤٤) اختيار معرفة للرجال، ٤٦٣

(٤٥) عيون أخبار الرضا، ج١: ١١٢ ـ ١١٤، ١٠٦ حكايات أملاكه تتناقض مع سمعة الكاظم حيث عرف أنه فقير، ويحاول ابن بابويه أن يستبعد ذلك التناقض، (ابن بابويه، عيون اخبار، ج١: ١١٤)، وربما كان للكاظم دخل كبير من تنظيم جمع الأعشار (والأخماس فى الواقع هى خمس الدخل) وتبرعات أتباعه .

المدراسى: Crisis, 12 - 15

(٤٦) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٠٩ ـ ٢١٠

(٤٧) المدراسى Crisis, 62 - 63, note 36

وكذلك المراجع الواردة

(٤٨) عيون أخبار، ج١: ١١٢ ـ ١١٤، ١٠٦

(٤٩) يصفهم بعض العلماء المحدثين بأنهم قد تواروا فى التيار الإمامى الرئيسى مع نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى).

مثلاً (Kohlberg فى كتابه «موسى الكاظم»، ص٦٤٧). ومع ذلك فالجماعة كانت لم تزل نشطة حتى بداية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) عندما أبو سهل ابوسهل النوبختى فى كتاب «التنبيه».

(Arjomand, Crisis, 505)

وقد وجد Madelung لهم ذكرًا فى المغرب فى الخمسينات من القرن العشرين

(الهوامش ٨٧ ـ ٩٧، وردت فى المدراسى Crisis, 61)

(٥٠) عيون أخبار الرضا، ج١: ٩٥ ـ ١٠٨

(٥١) المدراسى، Crisis, 105

(٥٢) فرق الشيعة، ٨٩

(٥٣) الاستثناء الأهم هو أبوالصلت الهروى، الذى سيناقش لاحقًا.

(٥٤) Bulliet, Patricians

(٥٥) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٣٢ ـ ١٣٧

Scarcia Amoreti "Interpretaziane"

(٥٦) عيون أخبار الرضا، ج: ١٣٤

(٥٧) انظر مثلاً VAR I: 150 - 153 حيث يدحض الإمام التشبيه، وحيث ينسب جوزيف فان اس van Ess الاتجاه الاعتزالى لدى الرضا إلى تدخل رواته (ابن أبى يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج٣: ١٥٦ ـ ١٥٧) وعن علاقة ابن بابويه انظر (الإمامة) Madelung, Imamism

(٥٨) عيون أخبار الرضا، ج١: ١٥٤ ـ ١٧٨

(٥٩) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٨

(٦٠) المصدر السابق، ٢٠٠ ـ ٢٠١

(٦١) ما أقصده فى هذا الفصل بكلمة Miracle هو الكرامة، وهى تغيير فى النظام الطبيعى من الله دليلاً على إمامة الرضا، وقارن ص١٣٣، هامش ١٢١ (فصل بشر)

(٦٢) انظر مثلاً فرق الشيعة، ٣٢ ـ ٣٣

(٦٣) يصف Hodgson (فى Early Shia) الغلو بأنه مصطلح يساء استخدامه من قبل «الاثنا عشرية» فى أى تأمل شيعى أساسى ولم يصبح جزء من عقيدة ما بعد الاحتجاب Postocculation Doctrine ومن المثير للسخرية أن العقائد التى وصفت بأنها عقائد «غلاة» أصبحت بعد ذلك معيارًا (مثل لعن الخلفاء الأوائل [يقصد الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم]).

من فرق الغلاة المحدثين انظر Moosa Extremisr Shites

(٦٤) Fyzee, Shiite Creed, 100 - 105

(٦٥) مدراسى، Crisis

(٦٦) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٠٧

(٦٧) المصدر السابق، ٢٠٠ ـ ٢٢٦

(٦٨) أصل هذا الادعاء منسوب إلى جعفر الصادق، انظر Rajkowski, Early Shism, 609

(٦٩) Buckly, "Early Shite Gulah" 319

(٧٠) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٣٨ ـ ١٣٩

(٧١) المصدر السابق: ١٨٠ ـ ١٨٣

(٧٢) بالنسبة لـ «دار الرضا»، انظر مثلاً عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٤٠

وعن الحراس انظر محمد بن حبيب «أسماء المغتالين ٢٠١ ـ ٢٠٢، وعن مزايا ولى العهد انظر، Tyan, Califate, 267 - 286

(٧٣) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٧٩

(٧٤) يشير الرضا إلى طوس موعد Mawdi غربة ويحض الزائرين على أن يتحملوا بشجاعة بعد المسافة ليزوروا «ضريحه» (ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٥٤ ـ ٢٥٥).

وعن صعوبة حصول دعايات صحيحة من مرو،

انظر van Ess, theologie.. III: 155

يشتكى الأصفهانى من مشكلة مماثلة فيما يخص «الطالبيين» عموماً: وهو أن شهود العيان على القرار والسرية والاغتيال من الصعب الحصول عليهم أو إيجادهم (Günther, Quellenunterschungen, 18)

(٧٥) النجاشى، رجال،، ١٧٢ ثمة كتاب آخر جاء متأخراً بنفس العنوان لأبى الحسين بن محمد العصفور البحرانى (طهران Daria ج٢٥: ١١٩)

(٧٦) على مؤتمن، Rahmana, 438

(٧٧) هذه الرواية طبقًا لتاريخ بغداد، ج١١: ٤٧ ـ ٥٢ (رقم ٥٧٢٨)، Van Ess, theologie.. III: 157 - 156

لاحظ أن أبا الصلت الهروى كان «ثقة مأمون الحديث» (الكشى، اختيار معرفة الرجال ٥١٥)، «ليس بالثقة المأمون الحديث»، (فيما أورد Rajkowski, Early Shism, 628)

(٧٨) وقارن عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٣٤، حيث يروى أنه ترك نيسابور مع الرضا.

(٧٩) من الواضح أن أبا الصلت الهروى يؤمن بخلق القرآن: ولذلك وصف بأنه منافح شرس عن ممثلى الاتجاه الجهمى (تاريخ دغداد، ج١١: ٠٤٩ رقم ٥٧٢٨).

(٨٠) لا تذكره تراجم المأمون، وإنما تورده فقط بأنه راوية للرواية لهذه الرواية، حينئذ قضى أبوالصلت الهروى ليلة متحدثًا مع المأمون، وعندما انطفأ السراج ، أشعله الخليفة بنفسه ولم يوقظ الخدم.

(تاريخ بغداد، ج١٠: ١٨٦ (رقم ٥٣٣٠)، ابن عساكر، تاريخ دمشق ج٣٩، ٢٨٠).

(٨١) النجاشى، رجال، ١٧٢، أبوجعفر الطوبى، رجال، ٢٨٠.

(٨٢) انظر هوامش المحقق لكتاب «رجال» لأبى جعفر الطوسى، ٣٨٠.

(٨٣) إبراهيم الخوئى ملخص المقال فى تحقيق أحوال الرجال، ٨٩.

(٨٤) وهكذا وصف بأنه بيان الفرقان

(Scarcia Amoretti, Interpretazi one, 51, note3)

(٨٥) «فرق الشيعة»، ٩١، (الإمام الكاظم)

Madelung, Imam al Qasim, 78

van Ess, theologie.. III: 197

وهامش رقم ١٤، الذى يشير إلى أنهم ظهروا فى الكوفة، حيث عمل أخو الرضا حاكمًا، والمفترض أن موافقتهم كانت استعادية retrospective [أى تستعيد ما مضى]، كما لم يكن هناك أية ميزة سياسية فى الدفاع عن إمامته تحت الرشيد.

(٨٦) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٨٣ ـ ١٨٤

(٨٧) ولكن قارن الملحق عن سوء نية شرطته

(٨٨) عن دور مذهب الشك فى بناء أو تكوين القداسة Sainthood انظر Kleinberg,

(٨٩) مقاتل الطالبيين، ٣٧٤ ـ ٣٨٠

(٩٠) يورد أبوالفرج الأصفهانى ثلاث، التى منها على الأقل واحدة من كتاب (يسمى أيضًا مقاتل الطالبيين) لمحمد بن على بن حمزة (ت ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، وعلى أية حال فالاتصال بين محمد بن على بن حمزة وأبى الصلت الهروى كان غامضًا (بلغنى أن). من الاتصالين الآخرين، فيهما واحد غامض تمامًا، ويظهر الاتصال الثالث على أنه أيضًا يمثل الرواية الشفهية المباشرة (حدثنى)

عن مصادر الأصفهانى المباشر انظر:

- Günther, Quellenuntersuchungen, 127 - 129

(أحمد بن حمد بن سعيد)، ١٧٠ ـ ١٧٢

(الحسن بن على الخفاف)، ١٩٠ ـ ١٩١

(محمد بن على بن حمزة) وليس للأخير كتاب باسم «مقاتل الطالبيين»، يشير الأصفهانى مستخدمًا كلمة «ذكر»، التى تدل على مصدر مكتوب (عن أنواع الروايات Günther, Quellenuntersuchungen, 100 - 109) يسمى النجاشى محمد بن على «ثقة، مصدر للحديث، صحيح العقيدة» («رجال»، ٢٤٥). من ناحيته، لا يذكر ابن بابويه أعمالاً مكتوبة على الإطلاق. أحد الأسانيد يمتد إلى ثلاث أجيال من بنى هاشم، أسرة عن الرواة الثقات، ولكن الشخص الذى ربما سمع أبا الصلت نفسه يبدو أنه اختفى. واحدة أخرى عن أبى الصلت بوصفه راوية ثقة لأخبار الرضا، ولكن من خلال جيلين من بنى تميم غير الثقات، من قريش، الذين هم أيضًا مسئولون عن رواية حكاية الموت المنتحلة المنسوبة لهرثمة بن أعين.

(انظر لاحقًا ص٩٥)، أخيرًا لا يذكر ابن بابويه

كتاب الأصفهانى، رغم أنه من المحتمل اكتماله عندما كتب كتابه «عيون أخبار الرضا» فى حين أورده معاصره الأصغر الشيخ المفيد فى كتابه.

(٩١) المصدر المبكر نسبيًا يدعى أن الحسن كان مولى الرضا وأرسله سائلاً عن التشبيه. الجهشياري، نصوص ضائعة، ٥٤ - ٥٥، ثم رضى الدين بن طاووس، فرج Faraj، ١٣٩ - ١٤٠ رغم ذلك فإنه يبدو أن الوزراء اختفوا من التعيين.

وانظر

[المأمون] - Gabrieli, Mamun, 32 ff

Sourdel, Vizirat, II:207 - 208

Madelung, "New Documents", 38

Rekaya, "Ma'mun" [المأمون] at II:334

(٩٢) وأيهما ما قلت إن قلت شربة وإن قلت موت إنه لقمين

(البيت لدعبل الخزاعي، الأصفهاني، مقاتل الطالبيين) ولأن دعبل كان بالفعل معاصراً فإن هذه القصيدة تثبت أن إشاعة السم بدأت مباشرة بعد موت الرضا، ولكن مؤيديه لم يكونوا متأكدين إن كانت هذه الإشاعة حقيقية أم لا.

(٩٣) قبل أن يورد هذه الرواية، يقول أبوالفرج الأصفهانى أنه وصل إلى نهاية حكاية على بن موسى الرضا، وعلى أية حال، يبدو أنه روى أكثر من قصة فكاتباه [ناسخاه] :

إبراهيم بن أحمد الطبرى (٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م) وعبد الله بن الحسين الفارسى - أضافاها إلى رسائلهما

وانظرGünther, Quellenuntersuchungen, 17

(٩٤) هذا الانطباع أكده رد عبدالله بن موسى عندما سأله المأمون أن يقبل ولاية العهد بعد وفاة الرضا، فرض قائلاً:

"فبأى شيء تغرنى؟ ما فعلته بأبى الحسن (الرضا) - صلوات عليه - بالعنب الذى أطعمته إياه فقتلته" (مقاتل الطالبيين ٦٢٨)

(٩٥) تاريخ اليعقوبى،ن ج٢: ٥٥ - ٥٥١

(٩٦) Marquet Siime, at II:138, 137

وقارن مصادر اليعقوبى عند Millurard

(٩٧) مروج الذهب، ج٤: ٥ وقارن أيضًا ص٢٨

(٩٨) الكلينى، أصول الكافى (الكاظم)، ١: ٢٥٩

الكلينى، أصول الكافى (الرضا)، ١: ٤٨٦

الفعلان المستخدمان فى وصف موت الرضا هما: توفى وقبض يدلان كلاهما على الموت بطريقة طبيعية.

(٩٩) Fyzee, Shiite Creed, 101 - 103

(١٠٠) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢٠٣ ـ ٢٠٤ لم يقل «ما عدا الأخير» مشيراً إلى أن الرواية أساسية، أو على الأقل أقدم من عقيدة الاثنى عشرية .

(١٠١) وأيضًا Crone, Slave, 258, note 606

(١٠٢) انظر الملحق

(١٠٣) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٦٦

(١٠٤) المصدر السابق: ١٥١ ـ ١٥٢

(١٠٥) المصدر السابق، ج١: ٨٨ ـ ٩٣

(١٠٦) المصدر السابق، ج٢: ١٨٥ ـ ٢٠٠

(١٠٧) المصدر السابق ٢٠٢.

رواية بنفس المعنى منسوبة (فى ج٢: ٢٣٩) إلى أبى الصلت الهروى من نفس طائفة الرواة (تميم عبدالله أحمد الأنصارى).

(١٠٨) عيون أخبار الرضا، ج٢: ١٣٩ ـ ١٤٠

(١٠٩) المصدر السابق: ٢٣٩

وقارن أيضًا: ١٧٢ ـ ١٧٤

(١١٠) المصدر السابق، ٢٤٠ ـ ٢٥٠

(١١١) هذه القصة تدل على أن ابن بابويه لم يكن لديه كتاب مكتوب (سواء كتاب الأصفهانى أو كتاب محمد ابن على بن حمزة) متاحًا له: لو كان لديه، بالتأكيد كان سيورد رواية الخادم بضمير المتكلم لتأكيد هذه الراية القديمة.

(١١٢) أخطأت هنا الرواية: تاريخيا رجع أبوالصلت مع الخليفة وبقى فى حاشيته أكثر من تسع سنوات.

(١١٣) مساء، النزاع الذى اندلع عقب وفاة الرضا كان بسبب طبيعة مختلفة تمامًا. فابنه التقى (اسمه [محمد الجواد) كان عمره تسع سنوات عند وفاة أبيه، ويقول البعض إنه أصغر من أن يكون إمامًا، اتفق أنصاره على أن علم الإمام وراثى وفطرى، وليس مكتسب. فرق الشيعة ٩٢ ـ ٩٣.

مدراسى

- Crisis, 62 - 64
- Arjomand, Crisi, 496 - 497
- van Ess, theologie.. III: 197

(١١٤) تاريخ الرسل والملوك، ج٨ : ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(١١٥) عيون أخبار الرضا، ج٢: ٢١٠.

(١١٦) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٥٤٢ ـ ٥٤٣

الجهيشارى، الوزراء والكتاب، ٣١٥ ـ ٣١٨

(١١٧) من الملاحظ أنه لا النجاشي ولا الطوسى قال إن هرثمة كان صاحبًا للرضا. (فى الحقيقة إنهما لم يذكراه على الإطلاق) على أن الشيعة الاثنا عشرية بعد ذلك زودوه بغطاء شيعى إخفاءً لما فى وراء الاعتراف.

(انظر الإربلى، كشف الغمة، ٣:٨٧)

(١١٨) على حسب رؤية Scarcia Amcrette فإن الرواية التى تظهر فى عيون أخبار الرضا ترتكز على عناصر أسطورة إيرانية إسلامية، وفيها يتحدى نبى شبح الماء Whitespirit فيدفن حيًا، يظهر السمك فى الأسطورة بوصفه رمزًا للكوت إلهى. على أساس مثل هذه التوازيات، تصف أبا الصلت على أنه مفسر نموذجى للاحتقانات والذهنية الدينية للمعاصرين الخراسانيين للإمام الثامن. (عيون أخبار الرضا، ج١: ٢٠٥ ـ ٢٠٩ و Interpretaziane, 51) لو أن هذا صحيحًا، فإن الحكم سيكون أقل انطباقًا على أبى الصلت منه على الرواة الذين يستخدمون هذه الرواية بوصفها ملهمة لقصصهم.

(١١٩) الشيء نفسه كان صحيحًا بالنسبة لجزء آخر من دليل مقاتل الطالبيين، وهى القصيدة التى كتبها دعبل الخزاعى التى يتساءل فيها إن كان الرضا مات مسمومًا.

يخصص كتاب «عيون أخبار الرضا» فصلاً عن المراثى التى قيلت فى الإمام، بما فيها أشعار دعبل وهذه القصيدة بصفة خاصة.

(١٢٠) الطوسى، رجال، ٤٤٣ يبدو السبب أن الراوية الوسيط، وهو أبو بكر بن صالح، قد حُذِفَ.

(انظر الطوسى، رجال، ٣٩٧).

(١٢١) Schacht, Origin, 161 ff

(١٢٢) van Ess, theologie.. III: 156

(١٢٣) انظر مثلاً عيون أخبار الرضا، ج١: ١٥٤ ـ ١٧٨

(١٢٤) المصدر السابق، ج٢: ٢٤٩

(١٢٥) عكس البطل التراجيدى فى الدراما الغربية، لم يستطع الخليفة أن يبرر اضطراره متذرعًا بالقدر. طبقًا للرضا فإنه يقضى فى أعمال العاصين لأنه «أعدل من من أن يجبر خلقه على المعاصى ثم يعاقبهم». انظر عيون أخبار الرضا، ج١: ١٤٢ ـ ١٤٤

و Abt فى [لم اهتد إلى هذا الاسم فى العربية (المترجم)] نثر الدر، وردت فى كشف المحجوب للإربلى، ج٣: ص١٤٢، وللمزيد انظر

- Fyzee, Creed, 36 - 37
- Saurdel, "Imamisme" 239 - 241
- Madelung "Imamisme", 19 - 20

(١٢٦) عيون أخبار الرضا، ج١: ٨٨ ـ ٩٣

(١٢٧) المصدر السابق

(١٢٨) المصدر السابق، ج٢: ٢٣٧ ـ ٢٣٨

(١٢٩) حامد إبحار، الإمام موسى والتراث الصوفى

وانظر Massignon, Essai, 109

(١٣٠) الطبقات الصوفية، ٨٥

(١٣١) سير أعلام النبلاء، ج١١: ١٤٣

لم أجد إشارات إلى معروف هذا فى «عيون أخبار الرضا»

(١٣٢) حامد الجار، الإمام موسى... ٩

(١٣٣) المصدر السابق، ص١٠١

وكذلك Momen, Intruduoticn to Shi Islam, 209 - 211

(١٣٤) أضاف مواطنو مدينة مشهد هذه الأيام ـ كما يروى ـ شخصية جديدة للقصة: الأمَة التى احتالت على الإمام ليشرب السم. (حسين زيارى Personal Commuaicntion)

(١٣٥) للمزيد انظر

- Saurdel, "Imamisme"

- Madelung, "Imamisme", 21 - 25

(١٣٦) الشيخ المفيد، أوائل المقالات فى المذاهب المختارات

(١٣٧) المصدر السابق، ٧٧

(١٣٨) الشيخ المفيد شرح عقائد الصدوق، ٢١٧

(١٣٩) الشيخ المفيد، كتاب الإرشاد، ٣٢٦

(١٤٠) الشيخ المفيد لا ينسبها إلى الأصفهانى، ولكن إلى مصدر أحدث هو محمد بن على بن حمزة، وربما يكون قد استخدم مصدراً أقدم مباشرةً، ولكن من المرجع يبدو أنه أعاد بكل وضوح حكى رواية الأصفهانى فى الرواية المعدلة (فحذف الكرامات التى عند القبر، التى لا تظهر فى أى مخطوطات لكتاب الأصفهانى). وبالفعل لا توجد أى روايات غير موجودة فى مقاتل الطالبيين ونعرف أنه أتيحت له ؛ لأنه استشهد بها فى جزء آخر من كتاب الإرشاد (٢٧٦) قارن محمد باقر المجلسى الذى يتخيل أن الأصفهانى أخذها من الشيخ المفيد (بحار الأنوار، ج٤٩: ٣٠٩).

(١٤١) الإربلى، كشف الغمة، ج٣: ١١٢

(١٤٢) Madelung, "New Documents" 345 - 344,

وانظر فيما سبق ٣٠ ـ ٣١.

(١٤٣) الرسالة التى يوردها منها لا تظهر فى النسخة التى ترجمها.

Madelung فى 344 - 345 "New Documents

ومع ذلك فالإربلى ليس على حق فى تذكره نغمة الرسالة

(١٤٤) الإربلى، كشف الغمة، ج٣: ١١٢ ـ ١١٣

(١٤٥) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار، ج١٢: ٣١١

(١٤٦) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٤ (الجزء الثانى) ١٥٤ ـ ١٥٨

وظهر جدل تاريخى مشابهه فى عدد من الأعمال الغربية

مثلاً Sourdel, "Politique, 34

وكذلك Vizirat, I: 209

وعلى أية حال فإن ثورة أبى السرايا قُمِعتْ بالفعل فى وقت التعيين

للمزيد انظر Nagel, Rechtleitung, 44

(١٤٧) جعفر مرتضى العاملى، الحياة السياسية للإمام الرضا،

حسن الأمين، الرضا والمأمون وولاية العهد.

(١٤٨) كل الشكر لـ Nagel على كشف الأدوار المتوازية لأهل السنة Sunni Companion

وأئمة الشيعة 291 - 290 Rechtleitung

الفصل الرابع

عالم الحديث أحمد بن حنبل

"والله لقد أعطيتُ المجهود من نفسى ووددتُ أننى نجوت من هذا الأمر كفافًا لا لىّ ولا علىّ".[1](*)

أحمد بن حنبل

بعد محاكمته ، كما روى ابنه صالح

مقدمة :

يحضُّ القرآن الكريم المؤمنين على طاعة النبى [صلى الله عليه وسلم] فيقول ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(**) كما يحض على الاقتداء به فيقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾.(***) وعندما مات النبى [صلى الله عليه وسلم] كما تقول سيرة ابن هشام فإن بعض من فوجئوا أرادوا أن يدفنوه فى المسجد، ونصح

(*) محنة الإمام أحمد بن حنبل، تقى الدين المقدسي، ص٨. وهو يشير بطرف خفى إلى قول الفاروق عمر ابن الخطاب :«وددتُ أنى سلمتُ من الخلافة كفافًا لا علىّ ولا لىّ». (المترجم)

(**) سورة الحشر ، آية ٧.

(***) سورة الأحزاب ، آية ٢١.

آخرون بدفنه حيث يدفن أصحابه وحينذاك قال أبوبكر: «إنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما قُبض نبى إلا دُفن حيث قبض»(*) ولذلك رُفع فراش الرسول صلى الله عليه وسلم الذى توفى عليه فحفر له تحته[٢]. وهكذا فإن رواية ابن هشام تنسب لأبى بكر بأنه أول من استشهد بكلمات النبى بوصفها مصدراً للهداية بعد وفاته. وفى الأزمنة التالية حظيت كلمات النبى وأفعاله، كما رواها رجال مثل أبى بكر، بالأهمية الثانية التى حظى بها القرآن الكريم. وفى القرنين الأول والثانى الهجريين، على أية حال، كانت حياة النبى هى العنصر الوحيد للسنة، وكانت النموذج الأمثل للمسلمين الأوائل، وتبعًا للحاجة الشديدة، يبدو أن أحكام الصحابة كانت مصدراً غنيًّا من السوابق. وكلما انتشر الإسلام فيما وراء حدود المدينة، كلما استطاع الرجال والنساء، تذكر سنة السابقين لتكون المصدر الوحيد للمعلومات، حتى عن الأركان الأساسية للدين مثل الصلاة والزكاة. وفى الوقت نفسه فإن كثيراً من الأحاديث أُختلقت لتعضيد سلالة أو أخرى أو فرقة أو مذهب فكرى. وحتى الروايات الأصلية «رفعت» بصورة زائفة، أى نسبت للنبى أكثر من نسبتها للصحابة[٣]. ورداً على كثرة تلك الروايات فإن الرواة النقاد ادعوا لأنفسهم سلطة عليا على تلك الروايات التى أتت من منافسيهم: الإخباريين والقصّاصين، الذين اعْتُبروا مصدراً لأساطير التقوى والأساطير التاريخية والإشاعات المجوجة[٤]. فظهرت الحاجة الشديدة إلى رواية جيدة للسنة بعد أن قدم الفقيه المدنى(**) محمد بن إدريس الشافعى (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م) دليلاً حاسمًا بوجود الفقه. قال الشافعى: «إن الفقه تأسس على القرآن والسنة والإجماع والقياس، والسنة التى هى بدورها: الأفعال والأقوال الموثقة عن النبى، وصحابته، مع تغليب الأثر النبوى»[٥].

وكثير من علماء الحديث وجدوا فقه الإمام الشافعى أكثر قبولاً من فقه المذاهب الأقدم، التى بدا اعتمادها كليةً على «الرأى»، وليس على السنة النبوية[٦]. وعلى أية حال، فبالنسبة لبعض العلماء نجد، حتى الشافعى عندهم صاحب بدعة innovator(***). ثم إن هناك

(*) السيرة النبوية لابن هشام، ج ٤، ص ٤٩.

(**) هل الشافعى فقيه مدنى؟ الكلمة التى أوردها المؤلف هى Medinese وأعتقد أن الصواب جانبه. (المترجم)

(***) هذا رأى المؤلف وهو لا يذكر «بعض هؤلاء العلماء» وإنما يقول كلاماً مرسلاً. (المترجم)

النموذج الأبرز للمذهب الصارم، أحمد بن حنبل (ت١٦٤هـ - ٢٤١هـ/٧٨٠م - ٨٨٥م)، الذى أعلن أن القياس والإجماع - حتى لو كانا الملاذ الأخير - ليس لهما مكان فى الشريعة. وبالأحرى، فإن القرآن والسنة (التى رويت فى شكل أحاديث عن علماء متخصصين مثله) كانا فقط المرشدين المقبولين للإيمان والعمل:

"والدين إنما هو كتاب الله عز وجل وآثار وسند، وروايات صحاح عن الثقات بالأخبار الصحيحة القوية المعروفة، يصدّق بعضها بعضًا حتى ينتهى ذلك إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه رضوان الله عليهم، والتابعين وتابعى التابعين ومن بعدهم الأئمة المعروفين المقتدى بهم، المتمسكين بالسنة، والمتعلقين بالآثار. لا يعرفون بدعة، ولا يطعن فيهم بكذب. ولا يرمون بخلاف. وليس بأصحاب قياس ولا رأى. لأن القياس فى الدين باطل، والرأى كذلك، وأبطل منه. وأصحاب الرأى فى الدين مبتدعة ضلال، إلا أن يكون فى ذلك أثر عمن سلف من الأئمة الثقات"(*)[٧].

رغم تأكيد هذا المذهب على «مرجعيات سابقة» فإن فكرة السنة سمحت والحقيقة تطلبت من الأجيال المتأخرة أن تجتهد لتعيش فقط مثلما عاش المسلمون الأوائل[٨]. ودليلهم فى هذا الاجتهاد السنة النبوية، التى تعنى لابن حنبل جميع الروايات الموثقة عن النبى (صلى الله عليه وسلم) وصحابته[٩]. فاعترف أن عدد المؤمنين الذين وهبوا العلم الحق قد تناقص باطراد. وعلى أية حال فالعلم لم يختف تمامًا. فبدون ريب أن الله حفظ «العلماء» فى كل عصر. هذه البقية الباقية تكونت من علماء الحديث، الذين كان واجبهم أن يدعوا «من ضل إلى الهدى، وينهون عن الردى، يحيون بكتاب الله الموتى وبسنة النبى أهل الجهالة والردى»(**) [١٠]. وهكذا كان العلماء البارزون أئمة اضطلعوا بإنقاذ الأمة من البدع والاختلاف. فالسنة، وهى فى البداية هداية للعمل فى الظروف الحرجة، أصبحت آنذاك وسيلة النجاة لمكانتها.

(*) ابن أبى يعلى الفراء .. طبقات الحنابلة ج، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دون تحقيق أو تاريخ طبع.

(**) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ١٦٧.

وبالنسبة لكثير من معاصريه كان ابن حنبل هو الأنسب لإنجاز المهمة التى وكل الله بها أهل السنة. فقد وُصِفَ بأنه «رجل رَبْعة، قَصْد القامة يميل إلى الطول، أسمر اللون، يحفى شاربه شديداً، ويخضب بالحناء يأتزر ويعتم فوق القلنسوة، ويجلس على لُبد قد أبلته السنون. ولكن ثوبه لم يكن غليظًا ينكر أو رقيقًا يُنكر وإنْ كان رخيص الثمن»(*) . كما كان يتجنب الحديث فى أمور الدنيا «فإذا ذُكر العلم تكلم»(**)(١١). ولد ابن حنبل فى خراسان من أسرة شهيرة من أبناء الدعوة ذات أصول بصرية، وكان جده واليًا على سَرْخس(١٢). ولما كانت الوفاة المبكرة لوالده رحلت أمه إلى العراق. وفى السادسة عشرة من عمره غادر الوطن (بغداد) بحثًا عن الحديث، فسافر إلى الكوفة والبصرة والحجاز واليمن ليستمع إلى رواة بارزين. وكما يروى، فإنه رفض المساعدة، حتى من أمه، فاضطر إلى السفر على قدميه مسافات طويلة من مكة إلى طرسوس. كان ينام أثناء رحلاته ورأسه مستند على لبنة. وبرغم هذه الفاقة فقد كان فى النهاية يحفظ (كما يروى) المتون والأسانيد لمليون حديث مروى.

وعندما رجع إلى بغداد، دَرَّس ابن حنبل الحديث. ثم اضطر للتوقف بسبب المحنة. وعلى أية حال لم يتقبَّل أجراً للتدريس ولا صدقات من مريديه. ساعدته أسرته فى استئجار المنزل الذى كان يقيم فيه، وشراء القماش الذى كانت تخيطه زوجه من أصحابه المقربين، كان ابنه صالح (ت ٢٥٦هـ/٨٧٨م) وابن عمه حنبل بن إسحاق (ت٢٧٣هـ/٨٨٦م - ٣٨٧م)(١٤) ، وكلاهما كتب فيما بعد ترجمة عنه. وكذلك فعل أبوبكر الخلال (ت ٣١١هـ/٩٢٣م) الذى جمع آراءه وألف أول معجم فى تراجم المذهب الحنبلى الناشئ(١٥). والأعمال المنسوبة لأحمد بن حنبل صنفها تلاميذه، وأحيانًا صيغت مباشرةً بإملائه، وفى بعض الحالات هى إسهامات مباشرة من المؤلفين.(١٦) وعمدة هذه الأعمال هو «المسند»، الذى يحتل مكانة عليا من مجموعات السنن الست المعترف بها من أحاديث أهل السنة. وهناك كتب أخرى ذات أهمية لأهدافنا، وهى «كتاب الزهد».

(*) أوردت الوصف الذى جاء فى كتاب «أحمد بن حنبل إمام أهل السنة» لعبد الحليم الجندى، ص ٩٦. وهو يتفق مع النص. (المترجم)

(**) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ٢٠٨.

وهو مجموعة من الحكايات عن الزهّاد العظماء فى التاريخ. و«كتاب الورع».. وهو عن السلوك القويم فى مختلف المواقف اليومية. وكتاب «الجامع فى العلل ومعرفة الرجال» وهو عن الحديث وعلمائه، و«الرد على الزنادقة والجهمية» وهو دحض لفكرة خلق القرآن ورد على اتهامات المشبهة.

وعندما أمر الخليفة المأمون بامتحان القضاة فى عام ٢١٨هـ/ ٨٣٣م لم يكن ابن حنبل قاضيًا، بل لم يكن معروفًا تمامًا. ومن الواضح أنه مع استمرار المقاومة لفكرة خلق القرآن، وسّع المأمون حينئذ نطاق المحنة(*) لتشمل علماء الحديث. فامتحن أحمد ابن حنبل فى حينه ولكنه امتنع عن إبداء موافقته على عقيدة خلق القرآن. وحين كان الخليفة فى طرسوس على تخوم الدولة البيزنطية، أمر أن يُشخص إليه المعارضون فى بغداد لمحاكمتهم. ولكنهم أُنْقِذُوا عندما مات المأمون فجأة. فأعيدوا إلى بغداد وهم مصفّدون فى الأغلال. وبقى أحمد بن حنبل فى سجن العامة، قبل أن يدخل فى حبس إسحاق بن إبراهيم، والى بغداد، تشفّع عم أحمد بن حنبل عند إسحاق بن إبراهيم وقتذاك ليسمح لابن أخيه بالدفاع عن آرائه فى مناظرات. وبرغم الرعب الذى سيطر على الناس، رفض ابن حنبل الإذعان. فجُرجر بين يَدّى المعتصم، من ولى الخلافة بعد المأمون، وفنّد فكرة خلق القرآن مع علماء المحكمة وجادلهم وقاوم كل المحاولات للوصول إلى تسوية. وفى اليوم الثالث لمحاكمته، وهو لم يزل متحديًا لهم، عُلِّقَ بين عُقابين(**) ثم جُلد. ومن المدهش أن أطلق سراحه بعد ذلك(١٧).

واستمر ابن حنبل فى التدريس بقية عهد المعتصم، ولكنه اختفى فى عهد الخليفة الذى تلاه – الواثق – والذى واصل المحنة فى همة ونشاط. وانتهت المحنة أيام حكم المتوكل الذى ولى الخلافة بعد الواثق. فبعد تنصيبه بقليل فى عام ٢٣٢هـ/٨٤٧م أعلن أن مذهب أهل السنة والجماعة، ذا الموقف المناهض للفلسفة والشيعة الذى اتخذه ابن حنبل لفترة طويلة، هو المذهب الرئيسى للخلافة العباسية. كما دعا أيضًا ابن حنبل

(*) استخدم المؤلف كلمة Inquisition ليقصد بها المحنة. ومن ضمن معانى هذه الكلمة محاكم التفتيش التى حصدت آلاف من المسلمين الإسبان بعد سقوط غرناطة آخر معاقل الإسلام فى إسبانيا. (المترجم)

(**) العقابان : خشبتان يُشبَح عليهما من يراد جلده.؟ (المترجم)

ليحضر إليه فى سامراء (سرمن رأى) فاستجاب العالم على مضض وقد أصبح عليلاً مسنًّا. وفى الحال سمح له بالرجوع إلى بغداد، وبعد ذلك رفض أن يُدرّس الحديث، ومن الواضح أنه خشى أن يطلب إليه المتوكل، أن يُعلم ولى عهده، وامتعض أيضًا من أقاربه الذين قبلوا عطايا الخليفة. وبعدها بقى أحمد بن حنبل فى عزلة حتى توفى عام ٢٤١هـ/٨٥٥م فى سن السابعة والسبعين. وكما يروى فقد أحاط به رجال الحاشية فى سنواته الأخيرة الذين سألوه الصفح عن المحنة، ووصُفِتْ جنازته بأنها أعظم جنازة شهدها الإسلام.

وردًّا للجميل، التف الحنابلة فى بغداد حول الخلافة العباسية، برغم أن حماسهم للأمر بالمعروف والإثارة ضد الشيعة غالبًا ما أدانهم من قبل السلطات[١٨]. وشهدتْ تلك الفترة أيضًا تطور المذهب الحنبلى المتميز فى الفقه، وقد أثبت كريستوفر ميلتشيرت Christopher Melchert بصورة قاطعة، أن ابن حنبل نفسه لم يؤسس المذهب الذى حمل اسمه[١٩]. ففكرة «المذهب الحنبلى»، فى الحقيقة، كانت بلا شك بغيضة إلى نفسه. ومع ذلك فبفضل جهود أبى بكر الخلال الذى «تطلب فقه الإمام وفتاويه وأجوبته»(*)[٢٠] ظهر المذهب الحنبلى فى الفقه وأصبح فى النهاية واحدًا من القوى الفكرية والاجتماعية البارزة فى الإسلام السنى. وكثير من تأثيره يعود الفضل فيه إلى أبى الحسن الأشعرى (ت حوالى ٣٣٤هـ/٩٣٥م) الذى دعّم الأدبيات الحنبلية بالكلام المبرهن السلس ليضع أساس علم الكلام السنى الحديث[٢١]. وبعد ذلك نافس الفقيه الدمشقى تقى الدين بن تيمية ابن حنبل فى شجاعته الشخصية وشدته بصورة مدهشة (ت عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) وهو الذى اشتهر بمناظراته مع المذهب الشيعى، والطرق الصوفية الأحمدية وتقديس القبور. وكان ابن تيمية بدوره نموذجًا مؤثرًا على المصلح النجدى محمد بن عبدالوهاب (ت عام ١٢٠٦هـ/١٧٩٢م) الذى حصر نشاطه الدعوى فى تأسيس دولة المملكة العربية السعودية الحديثة[٢٢]. كما وضعت من خلال تلاميذه ومن خلال مؤلفاته أعمال باسمه ولهذا يبقى ابن حنبل مهمًّا فى الإسلام السنى المعاصر. فتعاليمه لم يتبناها فقط محمد بن عبدالوهاب والفقهاء الحنابلة الآخرون،

(*) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ٢٩٧.

ولكن تبناها أيضًا مفكرون صوفيون معاصرون، بدوا وكأنهم كانوا تواقين للحصول على موافقته على عقائدهم(٢٣).

ولدى الاعتراف به إمامًا، (أى قائدًا وقدوة بالمعنى السنى)(٢٤). أصبح ابن حنبل الموضوع المفضل لكتاب التراجم من داخل المذهب الحنبلى وخارجه على السواء(٢٥). وكان لكتاب التراجم الحنابلة اهتمام خاص بالمحنة التى أثارت مشكلتين لمذهبهم: الأولى كانت التناقض الواضح بين آراء ابن حنبل المطمئنة ورفضه الخضوع لبيان الخليفة عن خلق القرآن. والثانية كانت ضرورة توضيح لماذا أطلقه الممتحنون إن لم يكن قد أجابهم؟ كثير من كتاب التراجم الشافعية، وقد ألفوا أيضًا تراجمًا عن الإمام أحمد بن حنبل، وبرغم أنهم امتدحوا شجاعته وعلمه بالحديث، فإن بعضهم شك فى فقهه، أى فى قدرته على استخراج الأحكام من الأحاديث عكس استظهارها بسهولة. وبالطبع أثارت مثل تلك التعريفات ردًا ساخطًا من الحنابلة. وأخيرًا فإن عددًا من كتاب التراجم الصوفية ممن كانوا متأثرين بنزعته السنية وتقواه وفقره مدى الحياة، كتبوا تراجمًا عن الإمام أيضًا. أما الحنابلة الذين كان بعضهم صوفيًا، لم يعارضوا ذلك إلا عندما تمادى أبونعيم الأصفهانى (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م) فجعله صوفيًا.

بالاعتراف بوراثة ابن حنبل لعلم النبى فإن من ترجموا له أعطوه «سيرة» قريبة فى الطول من سيرة النبى [صلى الله عليه وسلم]، ومليئة بالتفاصيل المثيرة للذكريات. ولعل شرح الإمام للسنة فى عالم بغداد القرن الثالث المتصدّع اعتمد على عيشته فى نفس الظروف الاجتماعية والعالم المادى لبنى جنسه، وهذا ما حاول مترجموه تصويره. والمأمون ومن ترجموا له، كما رأينا، سمّوا أهل «بغداد» بالغوغاء ووصفوهم بأنهم جهلاء وبأنهم شعث. أمّا ابن حنبل ومن ترجموا له، فعلى النقيض من ذلك، يسمونهم «الناس» ويمتدحون الشعث بوصفهم زهادًا فضلاء. وفى دراسته «للإنجيل»، قال إريخ أورباخ Erich Auerbach بأن وصف الصراع الأخلاقى للعامة فتح الحياة اليومية بوصفها موضوعًا مفصلاً للتقليد لأول مرة فى الآداب الغربية(٢٦). وفى التراث العربى الإسلامى شكلت سيرة النبى [صلى الله عليه وسلم] سابقة يمكن مجاراتها. فمحمد [صلى الله عليه وسلم]، مثل المسيح [عليه السلام]، بدأ دعوته بين الفقراء والمحرومين، الذين تم تصوير استجابتهم لدعوته باهتمام منقطع النظير فى ظل الظروف المادية

شـديدة القسوة. وبنفس الطريقة تعامل من ترجموا لابن حنبل، ويبدو أن السيرة ألهمت الكثير منهم، مع عَالَم العامة(*) على أنه خَلْفية ملائمة لظهور الحقيقة الدينية.

ابن حنبـل وأهل السنـة :

تصور التراجم العائلية ابن حنبل وتلاميذه بوصفهم جماعة تفرّدت فى علمها بالسنة وتفانيها فى خدمتها، ويبدو أن معرفة الإمام بعالم المسلمين الأوائل كانت معرفة شاملة. وثمة رواية محفوظة فى مصدر متأخر تصوِّره وهو يطلب من زوجه ريحانة أن تتوقف عن انتعال نوعٍ من النعال «لأنه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم»(**) [٢٧]. وطبقًا لصالح، فإن والده كان يستشهد بالأثر للأحكام التى تغطى حتى الجوانب المتواضعة من الحياة اليومية. فعندما أم الصلاة على الرجل الذى أضاع صلاة الجمعة، فإنه راح يبرر فعله بالإشارة إلى سنة الصحابة الذين فعلوا نفس الشيء[٢٨]. أما بالنسبة لسنة المشى أمام الجنازة، فإنه لم يستشهد فقط بالنبى، ولكنه استشهد أيضًا بأبى بكر وعمر وعثمان وحفيد عمر [أى عمر بن عبد العزيز] بوصفهم ثقات.

وعندما أنشئ سقف جديد لابنه صالح، احتج والده ـ ابن حنبل ـ على ذلك بإيراده رواية عن الصحابى الذى رفض أن يدخل داره إنْ زُينتْ بسقف جديد[٢٩]. وفى «كتاب الورع»، كذلك نجد الإمام – أو أحد تلاميذه – يورد أثرًا تطبيقيًّا لكل مسألة تعنى له[٣٠]. ومثل هذا التغيير يوضح أعماله الفقهيه، التى على الأقل تستبعد نظريًّا القياس التمثيلى. وسئل ابن حنبل إن كان مسموحًا للبنات أن يلعبن بالدمى، فأجاب إن الدمى صور والصور محرمة. وليثبت هذا فإنه استشهد برواية مفادها أن أى شيء له رأس

(*) كلمة العامة التى يرسمها المؤلف بأحرف لاتينية يقول إن المقصود بها بين الشيعة هم غير الشيعة . (المترجم)

(**) ابن أبى يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١ ، ص ٤٢٩.

هو صـــورة، وأوضـح أن الدمى ليس لهـا رأس فـقط ولكن لهـا صـدور وعـيـون وأنف وأسنان، ولكنه سئل، ألم يُروَ لعب عائشة [رضى الله عنها] بالدمى؟ وعندما بدا شكه في الرواية مـوضع السـؤال، أورد تلمـيـذه أبوبكر المُروذى(*) (ت٢٧٥هـ/٨٨٨م)،[٣١] سلسلة من الأحاديث التى استقبح فيها الملابس والأثاث المزخرف بصور حيوانات[٣٢].

وعندما طلب من تلاميذه أن يتجنبوا «الشبهة»،[٣٣] تصرف – ابن حنبل – على أساس هذا المبدإ: إن المرء عليه أن يتحاشى هذه الصور المسموح بها، التى تشابه الصور المحرمة، ليؤسس «حرمًا» حول المحرمات[٣٤]. والمعنى الناتج من الانفصال داخل جماعة المؤمنين، يتضح من «كتاب الورع»، الذى يفترض أن الغرباء أو من تكرهون ناحيته فشلوا في دعم كل أوامـر السنة، ونتيجة لذلك فإن أى شيء يبنونه أو يسكنونه أو ينتجونه أو يبيعونه أو يتخلصون منه ربما يكون مصدر الفساد. فمثلاً يبيعون ويشترون فى الشارع حتى وإن كانت السنة تحرم إعاقة الطريق العام. ونصح ابن حنبل أتباعه ألا يشربوا من الآبار المحفورة بجانب الطريق وألا يشتروا بضائع باعة الشوارع[٣٥]؛ لأن الانغماس فى الدنيا حتمًا يعرض المؤمن للأشياء التى ربما تكون محرمة، لذا فقد حض ابن حنبل تلاميذه على الانشغال بالتجارة التى يستطيعون منها مراقبة أنفسهم. وفى «كتاب الورع»، ينصح ابن حنبل بضفر خوص النخيل أو بصناعة المغازل لكسب العيش[٣٦]. وفى التراجم العائلية يلاحظ امتثال زوجه لذلك الأمر. قال صالح: قال أبى: «كانت والدتك فى الغلاء تغزل غزلاً دقيقًا فتبيع الأستار بدرهمين أقل أو أكثر فكان ذلك قوتنا»(**)[٣٧] .

وكما تشير هذه الأمثلة، فإن الورع السنى مال لعزل الجماعة عن الاتجاه السائد اقتصاديًا، واستطاع أيضًا أن يُضعف، إنْ لم يكن يمـزق، أواصر القُربى، فحرم ابن حنبل على تلاميذه أن يرسلوا رسائل لأقاربهم الذين يقرضون أموالهم بالربا أو يغشون بضاعتهم[٣٨] . لو أن والدىّ المرء أعدّا طعامًا من مصدر غير معروف، فإن عليه أن يتجنبه أكثر من أن يتركه بصورة مباشرة. ولو أنهما أصرا على الأكل من الطعام

(*) مَرُوذى نسبة إلى بلدة «مَرو الرُّوذ» فى بلاد فارس وليس إلى مَرْو، لأن النسبة إلى الأخيرة هى مَرْوَزِى، ويقال أيضا مَرْوَزى فى النسبة إليها نقلاً عن محقق كتاب الورع الدكتور على أحمد الخطيب . (المترجم)

(**) ابن الجوزى ، مناقب الإمام أحمد ص ٢٤٥.

المشكوك فيه، فحينئذ عليه أن يعيش فى أى مكان آخر[٣٩]. وفى إحدى المناسبات سأل أبو بكر المروذى إن كان مقبولاً فى مثل هذه الحالات تفضيل التقيؤ. فأشار الإمام فقط إلى الصحابى الذى فعل ذلك، ثم ذكر أبوبكر المروذى الزاهدَ البغدادى بشر بن الحارث (ت٢٢٧هـ/٨٤٢م انظر الفصل الخامس). أرسلَ له أخوه بعض التمرات من الأُبُلّة(*)، فناشدته أمه أن يأكل فقط ولو تمرة واحدة، أطاعها بشر ثم صعد إلى السطح ولفظها. امتدح ابن حنبل ورع الزاهد [بشر]، ولكنه لحظ أن مثل هذه الصرامة تكون مقبولة فقط لو لم يكن للمرء أسرة يكفلها (كان ابن حنبل متزوجًا، أما بشر فلم تكون له زوج)[٤١].

وليس ثمة دليل على ولع ابن حنبل بالورع، أكبر مما كان فى تعاملاته مع الدولة، خاصةً أنها المصدر الخبيث لانتهاك الشعائر[٤٢]. ولقد سُئل عن مدى مصداقية حفص الفارخ فقال ابن حنبل: «لم اكتب عنه شيئًا لأنه كان تابعًا للسلطة»[٤٣]. وعندما بقى فى محبسه فى قصر المعتصم قدم مبررات ليتجنب أكل الطعام الذى أُعد من قبل أتباع الخليفة. طبقًا لرواية صالح، قال الإمام: «فقط أكلت بما يقيم أودى واعتبرت نفسى مضطراً».

قارن ذلك بما ورد فى سورة الأنعام آية ١٩(**). وطبقًا لصالح فإنه لم يأكل شيئًا على الإطلاق حينئذ فى القصر[٤٤]. والسبب واضح وهو أن ثروة الخليفة كانت غير شرعية. وفى جدل عائلى عن عطايا المتوكل، رفض الإمام أثرًا عن ابن عمر وابن عباس عن الذى اكتسب أموالاً من «الكنز». قال: «ثم لو أنى عرفت أن هذا المال اكتسب بطريقة حلال بدون إكراه أو سرقة ما كنت لأبالى حينئذ»[٤٥]. وبعد ذلك عندما قبل صالح راتبًا من الخليفة، توقف أبوه عن الأكل معه. ومن الواضح أن شخصيته

(*) اسم مدينة من نواحى البصرة. (المترجم)

(**) أعتقد أن الكاتب جانبه الصواب.. وأنه يقصد الآية ١٤٥ من سورة الأنعام وليس الآية (١٩) فيقول الله تعالى فى الأولى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ أما الآية الثانية (١٩) من السورة نفسها فهى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾. (المترجم)

«المتشككة» فى دخل الدولة كدرت عليه أى شيء تجلبه، حتى الطعام الحلال شرعًا فى ذاته. وفى مرضه الأخير رفض أن يأكل من قرعة طُبخت تنُّور ابنه صالح[٤٦]. وبعد العودة للمذهب السنى عندما عُين ابنه صالح فى منصب قاضٍ فى اصفهان، رُوِيَ أنه بكى عندما قُرِئ عليه خطاب الخليفة بصوت عالٍ. تذكر صالح أن أباه كان يحضه دائمًا على أن يعيش متقشفًا، وأنه سيكون حزينًا لو رآه متزييًا بالزى الأسود، زى العباسيين الرسمى[٤٧].

وكما ذهب كينبيرج Leah kinburg وأن النتيجة الطبيعية للورع هى الزهد. وعكس الصوفية لم يصف ابن حنبل الزهد بأنه مرحلة تطهر لابد أن يمر بها المؤمن فى طريقه للعلم الاختبارى بالله. ولكنه كان طريقًا لتجنب الشُّبهة وتشكيل السنة فى ذاتها. واعتمادًا على حديث فى «كتاب الزهد» فإن ابن حنبل يرى أن النبى [صلى الله عليه وسلم] كان أكبر زاهد. فيروى أن النبى [صلى الله عليه وسلم] «كان فراشه عباءة مثنية ووسادة مرقعة حشوها ليف»(*) وأنه [صلى الله عليه وسلم] تقرّحت شدقاه لأنه لم يكن له طعام إلا ورق الشجر[٤٩]. وفى التراجم يَحْرِم ابن حنبل نفسه إلا من أبسط أنواع الطعام، اقتداءً بالنبى [صلى الله عليه وسلم] اقتداءً تامًا. و«كثيرًا ما كان يأتدم بالخل» كما يروى صالح. «ربما رأيت أبى يأخذ الكسرة فينفض الغبار عنها ثم يصيرها فى قصعة، ويصب عليها الماء حتى تبتل ثم يأكلها بالملح وما رأيته قط اشترى رمانًا ولا سفرجلاً ولا شيئًا من الفاكهة إلا أن يكون بطيخة فيأكلها بالخبز أو عنبًا أو تمرًا»(**)[٥٠]. ومثل تجنب الشبهة فإن الزهد الصريح أيضًا ميز مجتمع أهل السنة عن غيره. وفى كتاب الزهد يورد ابن حنبل الروايات التى تتنبأ بنتائج وخيمة

(*) وردت الرواية فى كتاب الزهد للإمام أحمد عن عتبة بن غزوان أنه قال : «ولقد رأيتنى وأنا سابع سبعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مالنا طعام إلا ورق الشجر حتى قُرحت منه أشداقنا ولقد التقطت بردة فشققتها بينى وبين سعد ائتزرت بنصفها فما منا اليوم حى إلا أصبح أمير مصر من الأمصار فأعوذ بالله أن أكون عظيمًا فى نفسى صغيرًا عند الله وإنها لم تكن نبوة إلا تنسخت حتى تكون عاقبتها ملكًا وستبدلون وتجربون الأمراء بعدنا». [أحمد بن حنبل، كتاب الزهد، ص٤٠ دار الكتب العلمية بيروت، الكتاب غير محقق وأحاديثه غير مخرجة]. (المترجم)

(**) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ٢٥١ .

لهؤلاء المؤمنين الذين يستسلمون لرغباتهم الذاتية. وفى يوم الحساب، كما ورد عن النبى [صلى الله عليه وسلم] فإن الذين اترفوا فى الحياة الدنيا سيحاسبون حساباً عسيراً(٥١).

وبينما أبعد نكران الذات ابن حنبل عن أقرانه من المسلمين بمن فيهم الخلفاء، فإنه قربه من هؤلاء الذين كانوا معروفين بزهدهم، وليس بعلمهم للحديث. فى تراجم المأمون، كما رأينا، ينبرى زاهد مجهول ثانيةً، لا لينتقد فشل الخليفة فى مساندة السنة [النبوية]. وتذكر تراجم ابن حنبل شخصية مشابهة لتثير إعجاب الخليفة كما هو متوقع. يأتى الظهور الأول لمثل تلك الشخصية فى تراث ابن حنبل فى ترجمة صالح، ابنه، وهو يسرد الرواية بنفسه يقول ابن حنبل إن زائراً عليه أطمار شعر دقّ الباب، فخرج إليه فحيّاه الزائر، ثم سأله «ما الزهد فى الدنيا؟»، فقال له: «إن الزهد فى الدنيا قصر الأمل»، وهو شيء مثل «الخوف من دخول جهنم». ووقف يرقب الرجل وهو يترك الزقاق، وبعد ذلك تمنى لو أن صالحًا [ابنه] قابل ذلك الرجل(٥٢). لو كانت تلك الرواية حقيقية لأشارت إلى أن ابن حنبل فضل مظاهر الزهد خارج دوائر الحديث. وفى «كتاب الزهد» يورد عدداً من الروايات التى جعلته عرضة للترهيب بزائره الذى عليه أطمار شَعْر، يقول فى إحداها النبى [صلى الله عليه وسلم] «كم أشعث أغبر ذى طمرين لا يُؤبه له لو أقسم على الله عز وجل لأبره»(*). ورغم ذلك فإن رواية الترجمة تدل على أن الزاهد الجوال [الصوفى] كان لم يزل موضوعاً أثيراً عند ابن حنبل. وتصف الرواية الزائر فى تفصيل بأنه رجل: «عليه فروة وعلى أم رأسه خرْقة ما تحت فروته قميص ولا معه رَكْوة ولا جراب ولا عُكازة قد لوحته الشمس»(**). وتلحظ اندهاش ابن حنبل من أن الرجل سافر تلك المسافة من الشرق وهو على هيئته تلك.

ومن ثَمّ فربما كان المأمون على حق عندما شك فى تآمر أهل السنة «والزهاد الأدعياء المنافقين». فعندما يمتدح الزهاد ابن حنبل فإنهم حتماً يذكرون تحديه للمحنة.

(*) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص ٣٣ .

(**) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ١٤٦.

ومن الواضح أن الزهاد، مثلهم مثل علماء الحديث، رفضوا الخلافة العباسية. (للمزيد انظر الفصل الخامس). ولكن ذلك الرفض كان سيكون خطراً فقط لو أن المتحمسين منهم تحولوا لطلب التأييد الشعبى، كما ظن المأمون أنهم باستطاعتهم فعل ذلك. ولكن كيف عضدت بالفعل حينئذ المصادر الحنبلية فكرة أن أهل السنة مثيرين للعامة؟ ولعل أحد المترجمين من الأسرة الحنبلية، وهو صالح، يقدم دليلاً واهياً أن الإمام أثار أتباعه من العامة. وحنبل بن إسحاق، (ابن عم الإمام أحمد) كان على الجانب الآخر، أكثر اقترابًا، فعندما ذهب إلى قصر المعتصم فى يوم الجلد، كان «الناس فى ذلك الوقت مجتمعين فى الميدان وفى الدروب وغيرها، أغلقت الأسواق، واجتمع الناس»(*)[٥٤] وفى وصفه للمحاكمة نجد المعتصم يكرر الاتهام، الذى أورده المأمون من قبل، بأن ابن حنبل سعى للرياسة[٥٥]. وعندما احتج الممتحنون على إطلاق سراح الإمام، فقد أكدوا أن ذلك التساهل كان سيفضى إلى «هلاك العامة»، بمعنى أن العامة لن يخافوا من سلطة الخليفة[٥٦]. إن كان ذلك صحيحًا كان معناه أنّ ابن حنبل أصبح مشهوراً شهرة واسعة توحى بانتفاضة شعبية، أو على الأقل يجعل الخلفاء يخشون الرجل.

وبرغم مخاوف الخليفة فإن المصادر الحنبلية الأولى أوضحت أن ابن حنبل أقنع أتباعه بعدم إثارة الفوضى، ونصحهم فقط بتجنب المحرمات، وألاّ يتخذوا الوسائل الفعالة لمنعها أو مقاومتها. سُئل عن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، فأجاب: إن توبيخ المذنبين أفضل من استخدام العنف ضدهم. وعندما اشتكى أبو بكر المروذى من جاره الذى كان غارقًا فى المنكر، قال ابن حنبل: هو مسئول عن نفسه، استنكر صامتًا (بقلبك) واتركه وحيداً. ومهما تكن الظروف فعلى المرء أن يستدعى السلطات التى ربما تصادر ممتلكات المذنب أو تسجنه مدى الحياة. وسئل عمن حطم الآلات الموسيقية أو عمن أراقَ الخمر، فسمح ابن حنبل بمثل تلك الأفعال، إن كانت أدوات المعصية قابعة أمام ناظريه. وعلاوة على ذلك فإنه حَذَّر من أن يوقع المرء نفسه فى مشكلة من خلال حماس غير موجه، مستشهداً بحديث الرسول ومعناه أن «على المؤمن

(*) تقى الله المقدسى، محنة الإمام أحمد بن حنبل ص ١٠٢.

ألا يذل نفسه» أى لا يضع نفسه فى موقف حرج لا يستطيع الخروج منه(٥٧). وانطبقت حدود ابن حنبل على علاقته بالدولة. حتى فى أثناء أحلك أيام المحنة تحت حكم الواثق فإنه [أى ابن حنبل] رفض أن ينضم إلى الثورة التى خطط لها أتباعه من أهل السنة موضحًا ذلك بنفسه ومستشهداً بقول النبى الفصل فيما يتصل بالحاكم الظالم: «لو ضربك اصبر، لو نهبك اصبر، إن استسلمت للسلطة فاصبر(*)»(٥٨).

ومن المسلم به أن هذا النوع من الطمأنينة نتج عن الرفض العميق، وفى الأمر بالخضوع للحكام الظالمين لوصف ذلك مسألة مبدأ، فإن ابن حنبل فى الواقع أعلن أن الخلفاء ظالمون. ولعل فهمى جدعان (مثلما فعل المأمون) يقرأ فيما وراء الاستنكار الواضح رغبة فى الثورة على الدولة(٥٩). وبعض أهل السنة، وبصورة أخص أحمد بن نصر الخزاعى، سلكوا بالفعل - ذلك المسلك، ولكن المصادر الحنبلية المبكرة تدل على أن الإمام (أحمد) نفسه لم يكن لديه مثل تلك النوايا. وروايات الصمت الكثيرة الواردة فى كتاب «ذكر محنة الإمام أحمد»، معظمها من رواية حنبل، ابن عم الإمام أحمد ومترجمه، وليست من رواية الإمام أحمد نفسه(٦٠). وإذا ما سلمنا بمكانها السابق فى كتاب «ذكر محنة الإمام» فمن الواضح أنه أفاد فى تبرير فشل الأسرة فى الانضمام للتمرد ضد الخليفة الواثق(٦١). وعلاوة على ذلك فإذا وُضعت الاعتبارات العقدية جانبًا فإن الصمت يصبح بلا شك حصافة. على الرغم من أن أبناء الدعوة للخلافة ربما ترددوا فى استحضار المهاجمين من العجم لإعانة الحنابلة، فإن الفرس غير المندمجين والأتراك من أتباع الدعوة الثانية لم يترددوا فى فعل ذلك أيضًا(٦٢). وفى النهاية، بالنسبة لابن حنبل، فإن التورط فى الاضطرابات الحزبية لم يعن (من بين الأشياء الأخرى) التخلى عن أحد المعايير للسيطرة على زملائه وبيئته وأنشطته، فهذه السيطرة، كما يتخيل المرء، كانت شيئًا لا يطاق بالنسبة لرجل عزم على تقليص اتصاله بالدنيا إلى الحد الأدنى تمامًا.

وتكشف المصادر المبكرة والمتنوعة لأهل السنة بجملتها مجموعة معقدة من الاتجاهات، ومن الجدير بالذكر أن أهل السنة عاشوا على مبدإ صارم عن الفساد

(*) لم استطع رد هذا الحديث لأصله . (المترجم)

والاجتناب. وكما أشارتْ مارى دوجلاس Mary Douglas فإن مثل هذه المبادئ استهدفت دائمًا كبح السلوك الذى لا يوجد له عقاب آخر[٦٣]. ويتناول «كتاب الورع» لابن حنبل الورع وليس - مثلاً - حدود السرقة والزنا والقتل، ذلك لأن مثل تلك الجرائم تعاقب عليها الدولة، بينما الانغماس فى الشهوات وانتهاكات أخرى للسنة لا تعاقب عليها الدولة. فغالبًا ما يقترف ممثلو الدولة أعظم الانتهاكات للسنة، ولتقوية السنة بشكلها التام، كما يجب أنْ تكون عند من آمن بها، اعتبر ابن حنبل وأتباعه أى بعد عنها هو عمل مكروه وغير مستحسن، ولذا أملوا أن يكون للمسلمين كلهم نفس المشاعر، ولكن يبدو أنهم أقروا بحقيقة أن كثيرًا منهم لا يستطيعون. وعلى ذلك قسموا الأمة إلى أهل السنة والخارجين عليها، الطائفة التى غطت كل الناس من آكلى التمر، حتى الجهمية. هذا التوجه ربما أعطى انطباعًا بأن المذهب الحنبلى كان «حركة عدوانية» تنوى تشويه وقمع كل واحد يختلف مع معتقدها[٦٤]. وعلى أية حال، فإن المصادر توضح أن ابن حنبل - على الأقل - فضل أن يكون وحيدًا بسيطًا[٦٥]. وفوق ذلك فإنه نصح أتباعه أن يُقوِّموا خطاياهم قبل إدانة الآخرين، وبهذه الطريقة فإن شكه القاسى تقريبًا فى كل شىء شكل انسحابًا من الدنيا أكثر منه هجومًا عليها. . .

وفى روايته عن التحول من الوثنية إلى النصرانية فى أواخر العصور القديمة، وصف بيتر براون Peter Brown مشاعر المقت العامة على أنها طريق للتعاون السِّلْمى: «الفراغ من الأعداء وتوطيد مبادئ الاجتناب المبنية على المعنى الدقيق للإفساد، يمكن أن يكون له أثر فى حماية المجموعات الدينية من بعضها البعض، ويعطيهم فرصة للتراجع»[٦٦]. وفى الحقيقة يبدو أن تَرَفُّع ابن حنبل عن الخلافة نشأ من مقته للتكالب على ميراث النبى [صلى الله عليه وسلم]. والاجتناب الشديد فى مثل تلك الحالة، يعادل الاعتراف على مضض أو على الأقل كرهه إقحام مسألة ماهية الورثة الحقيقين للأنبياء: وكلما طال التوتر بين السلطات وغير المؤمنين، كلما زاد الاستنكار فى «قلب المرء». فعندما فرض المأمون مسألة [خلق القرآن]، كان ابن حنبل وأتباعه من أهل السنة منشغلين بشيئين وإنْ أبدوا قليلاً من الاهتمام بهما حتى ذلك الحين: الجدال فى مسائل علم الكلام وتحدى الدولة.

الروايات الأولى للمحنة[٦٧] :

كما يُروى عن عالم الحديث أبى زرعة (ت ٢٦٤هـ/ ٨٧٨م)، فإن ابن حنبل مدين بشهرته أولاً وقبل كل شيء إلى تحديه للمحنة: «لم يزل الناس يتذكرون حنبل بخير ويقدمونه على يحيى بن معين وأبى خثيمة، غير أنه لم يكن ذكره ما صار بعد أن امتحن فلما امتحن، ارتفع ذكره فى الآفاق»(*)[٦٨]. ولعل أهمية المحنة تتضح فى التراجم العائلية التى يبدو أن اثنين منها «كُتبا استجابة لها». وبالنسبة للأحداث التى وقعت أثناء حكم المأمون فإننا ربما نقارن الترجمتين بالرواية المماثلة لهما فى تاريخ الطبرى[٦٩]. وبالنظر للأشياء نظرة شاملة، فإن تلك المصادر تصف المحنة فى تفصيل بالغ الدقة - بل وفى الواقع تفصيل مطول، إلى حد الاستماع لتفسير مختلف تمامًا للقصة عن التفسير الحنبلى لها (الذى هو المقياس الآن)، خاصةً أنها تعقبه حجة ميدلونج بأن ابن حنبل جاء تدريجيًّا للدفاع عن قناعة خاصة وهى أن القرآن غير مخلوق[٧٠]. وبصورة أخص فإنها تدل على أن ابن حنبل كون رأيه هذا أثناء أحداث المحنة واستجابة لها.

ولعل عم أحمد بن حنبل، إسحاق كما يُروى عن ابنه حنبل يصف أول مقابلة للأسرة مع المحنة. فذات مساء مع غروب الشمس، جاء الرسول ليدعو ابن حنبل إلى دار صاحب الربع، الذى أخبره أن يذهب فى اليوم التالى إلى دار الأمير. وبمجرد أن تركوا دار صاحب الربع، اقترح إسحاق – عمه – على ابن حنبل أن يختفى. فأجاب «كيف أتوارى؟» مشيراً إلى أن السلطات ربما تعاقب الأسرة وجيرانها. «إن تواريت لم آمن عليك وعلى ولدىّ وولدك ويلقى الناس بسببى المكروه ولكنى أنظر ما يكون»(**)[٧١]. وعرف أن المأمون استدعى بالفعل سبعة علماء إلى الرَّقّة وسمع موافقتهم على عقيدة خلق القرآن. يقول الإمام: «لو كانوا صبروا وقاموا لله لكان انقطع الأمر وخافهم الرجل، ولكن لما أجابوا وهم عين البلد اجترأ على غيرهم»(***)[٧٢].

(*) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ٣٣٧ – ٣٣٨.

(**) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد ، ص ٤١

(***) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ص ٣٨٣.

في اليوم التالي أُحضر ابن حنبل وعدد آخر من العلماء بين يدى إسحاق بن إبراهيم،(*) نائب المأمون على بغداد. وكما يروى الطبرى، فإن إسحاق قرأ الرسالة الثالثة للمحنة التى أرسلها الخليفة بصوتٍ عالٍ على العلماء، ثم طلب منهم أن يوافقوا على ما فى الرقعة التى كانت بين يديه. احتوت الرقعة على الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(**). سُئل القاضى الأول، فأجابهم، ثم بدأ إسحاق بن إبراهيم، بمبادرة من عنده، يسأل القضاة سؤالاً مباشراً: «أمخلوق [القرآن]؟» الأربعة التاليون أكدوا خضوعهم للخليفة ولكنهم لم يعلنوا أن القرآن مخلوق صراحةً[٧٣]. ثم يروى الطبرى دور ابن حنبل، حيث أعلن ابن حنبل أن القرآن كلام الله، ورفض أن يزيد على ذلك، حينئذ قرأ إسحاق الرقعة بصوتٍ على الملأ: «ليس كمثله شىء»، فقاطعه ابن حنبل ليتلو عليه «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير». أحد العلماء الآخرين، وهو ابن البكّاء الأصغر، اتفق معه موضحًا بأن الآية معناها أن «الله سميع من أذن بصير من عين»(***) ثم طلب إسحاق بن إبراهيم توضيحًا من ابن حنبل الذى أجاب «لا أعرف، فهو كما وصف نفسه»[٧٤]. التراجم العائلية تتفق مع رواية الاستجواب الأولى، برغم أن صالحًا يصور أحد رجال الخليفة على أنه عنيد شكس، وأن ابن حنبل أصبح الإمام الذى يستشهد فقط بالآية من القرآن الكريم[٧٥].

ولم يكن ابن حنبل العالم الوحيد الذى امتنع عن التسليم فى الاستجواب الأول. فكثيرون أجابوا بطريقة مبهمة، فرد المأمون برسالة أخرى غاضبة متهمًا إياهم بالنفاق والحمق والفساد[٧٦]. وبعد الجولة الثانية من المحنة أجابوا كلهم عدا أربعة منهم. من هؤلاء الأربعة اثنان - القواريرى وسجادة - أجابا بعد أنْ نأى بأغلالهما. أما ابن حنبل ومحمد بن نوح، الشاب ذو المعرفة القليلة بالحديث، فاستمرا فى المقاومة[٧٧]. وبناءً على أوامر الخليفة، فإن إسحاق بن إبراهيم - نائبه على بغداد - أرسل المعارضين إلى التخوم الشامية. وأثناء الرحلة ناقش محمد بن نوح ابن حنبل أن يثبتا برغم وعيد الخليفة بإعدامهما. وأثناء ذلك وصلت الأنباء بأن المأمون قد مات. وقد أمر

(*) ابن عمر طاهر بن الحسين، فارسى الأصل، خزاعى الولاء. (المترجم)
(**) سورة الشورى، آية ١١.
(***) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل، ص ٣٨٢.

الخليفة الجديد، المعتصم، بإشخاص الرجلين إلى بغداد. مَرِضَ محمد بن نوح أثناء رحلة العودة ثم مات. وصل ابن حنبل فى أغلاله، إلى بغداد على ظهر سفينة تحمل أسرى الحرب. ثم بعد فترة حبس بسيطة فى دار عمارة، أُرْسِلَ إلى سجن العامة(٧٨). ويروى ابن عمه حنبل بن إسحاق، أنه زاره ودرس معه فى الحبس، ويروى أيضًا أن الإمام توصل إلى طريقة لفك قيوده من رجليه ليستطيع أن يؤم المسجونين فى الصلاة وفى مناقشتهم كان الإمام يشير بمصطلحات عامة إلى موضوع خلق القرآن: «أولئك أنكروا شيئًا [أى الصحابى حُجر بن عدى الذى قُتل وأصحابه فى عهد بنى أمية] ونحن دُعينا إلى الكفر بالله فالحمد لله على معونته وإحسانه، فسبحان الله لهذا الأمر الذى ابتلى الله به العباد»(*)(٧٩).

كان المعتصم – الذى تصوره المصادر على أنه كان كارهًا الاستمرار فى المحنة – ذا رغبة أكيدة فى ترك ابن حنبل فى السجن. وعلى أية حال، فبعد فترة من الزمن ذكرت باختلاف بأنها ثمانية وعشرون أو ثلاثون شهرًا(٨٠)، نقل الإمام وامتُحن ثانية. والسبب أن عمه، إسحاق بن حنبل، ذهب لنائب المأمون على بغداد، إسحاق بن إبراهيم، ليطلب منه أن يخلى سبيله. وذكر إسحاق أن كلا الأسرتين انحدرتا من أبناء الدعوة فى مرو وأن أسلافهم حاربوا معًا جنبًا إلى جنب. واستمر قائلاً: إن ابن حنبل ما جحد التنزيل ولكنه يختلف معهم فقط فى التأويل. فاقترح على – الأمير – إسحاق ابن إبراهيم أن يستدعى العلماء والفقهاء، ولم يذكر كما يروى حنبل أهل الحديث والأثر فقط ، وأن يتركهم يخرجوا بأفضل اتفاق، فوافق الأمير ثم اعترض بعد ذلك [ابن أبى ربعى] صديق الأسرة المنكوبة على إسحاق بن حنبل عم أحمد بن حنبل: «ما صنعت! تجمع على ابن أخيك المخالفين له!(**) فيثبتون عليه الحجة ممن يريد ابن أبى دؤاد». وبالتأكيد فإن إسحاق بن حنبل أمل من ابن أخيه أن يجيبهم. ولكن ابن حنبل لم يكن لينحنى. وعندما جاءوا يحاجوه قال: «إذا أجاب العظيم تقية، والجاهل يجهل فمتى يتبين الحق»(***) وكما يروى أنه قال «فأمسكت عنه»(٨١).

(*) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ص ٥٤.

(**) المصدر السابق، ص ٨١ ويبدو أن الأمر اختلط على المؤلف فقال [ابن عمك] بدل ابن أخيك. (المترجم)

(***) المصدر السابق ص ٨٢.

وجريًا على بنود الاتفاق، فإن ابن حنبل نقل من السجن إلى دار إسحاق [الأمير] ليتقابل مع اثنين من ممثلى الخلافة. فى البداية ألجم الإمام القاضيين. «ومعهما [أى مع أبى شعيب وابن رباح] صورة السماوات والأرض وغير ذلك»(*) وردًّا على أسئلتهما استطاع أن يقول فقط: «ما أدرى وما أعرف»(**) ثم أخذ زمام المبادرة وسأل أحد القضاة عن «علم الله ما هو؟»(***) وهى مشكلة خاصة لوضع القائل بخلق القرآن إن كان علم الله أزليًّا فإنه (سبحانة وتعالى) لابد أن يكون عالمًا بنص القرآن، ولذلك فهو (جل جلالة) أبدى أيضًا. واستطاع القاضى أن يؤكد فقط أن علم الله مخلوق. حينئذ جهر ابن حنبل بأنه كافر ولا يمكن أن يسحب اتهامه له(٨٢). قام نائب الخليفة بآخر محاولة لإقناعه بالتخلى عن معتقده: "يا أحمد إنها والله نفسك إنه [أى الخليفة] لا يقتلك بالسيف، إنه قد ألى إنْ لم تجبه أنْ يضربك ضربًا بعد ضرب وأن يلقيك فى موضعٍ لا ترى فيه الشمس"(****)، ثم حاول بجدله الكلامى: أليس الله قد قال: «إنا جعلناه قرآنًا عربيًا»، أفيكون مجعولاً إلا مخلوقًا؟ قال أحمد بن حنبل: قال الله عز وجل: «فجعلهم كعصف مأكول»، أفخلقهم؟ فبهتته حجة من جنس حجته(*****). التى فيها الفعل «جعل» بمعنى «فعل» [أى الجعل بمعنى الفعل أو التسمية]، وليس بمعنى «خلق». وأمام عناد الإمام أحمد تخلى الوالى عنه وأمر به أن يرسل إلى الخليفة المعتصم(٨٣).

وتم نقل ابن حنبل إلى القصر حيث قضى الليلة فى محبسه. وفى كل يوم من الأيام الثلاثة التالية تناظر معه علماء البلاط فى وجود الخليفة. الترجمتان الأسريتان تختلفان اختلافًا طفيفًا حول الترتيب الدقيق للأحداث، وحول تفاصيل المناظرات. فى اليوم الأول طبقًا للروايتين، أخذ ابن حنبل المبادرة باستشهاده بحديث نبوى أمام الخليفة، يلخص جوهر العقيدة فى الإسلام. والمعنى الضمنى له يحظى بتوضيح فى

(*) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ص ٨٢. والقاضيان هى: أبوشعيب الحجاج ومحمد بن رباح. (المترجم)

(**) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل، ٣٩٧، والتى يبدو أنه أخذ عن سيرة الإمام أحمد .

(***) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ص ٨٢.

(****) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل، ٣٩٧، التى يبدو أنه أخذ عن سيرة الإمام.

(*****) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل ، ص٣٩٩.

رواية حنبل إنْ لم ينكر ابن حنبل هذه العقيدة، فلماذا يجب على الخليفة أن يحاكمه؟ أجاب المعتصم: «لولا أنى وجدتك فى يد من كان قبلى ما عرضت لك»(*). القاضى عبدالرحمن بن إسحاق (ت ٢٢٣هـ/٨٤٦ ـ ٨٤٧م)، الذى وُصِفَ بأنه مدافع عن الرأى ضعيف الحديث(٨٤) سأل الإمام عن رأيه فى القرآن. فرد الإمام، طبقًا لرواية حنبل ابن إسحاق: «والقرآن من علم الله فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر»(**) من الواضح أن حنبل وجد الجدال بطريقة علم الكلام أجدى ضد خصومه. وعلى أية حال ما لبث أن عاد إلى أساليبه المعتادة. فبعد تبديلات أكثر من ممتحنيه أعلن الشعار الذى كان يردده فى الأيام السابقة: «اعطونى شيئًا من كتاب الله عز وجل أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقول به»(***) أى يثبت أن القرآن مخلوق، فعبر القاضى ابن أبى دؤاد عن دهشته أن الإمام يعترف فقط بالقرآن والسنة دليلاً(٨٥). فرد ابن حنبل بأنه لا يعرف شيئًا عن تأويلات ابن أبى دؤاد التى ليست إلا براهين لتعذيب الناس. وحينئذ أعلن القاضى (ابن أبى دؤاد) أنه «ضال مضل مبتدع»(****). وعلى أية حال لم يكن المعتصم مقتنعًا فأمر أن تستمر المناظرة. ومع التغييرات التالية أدلى ابن حنبل بحجتين جاءتا مـن القرآن، ولكنه اضطر لإخفاء نقطة مبنية على الحديث، استشهد عبدالرحمن ابن إسحاق برواية حديث تقول «إن الله كتب الذكر»(*****) يقصد القرآن ومع هذا قال الإمام: «هزمنى، ثم صمت»(٨٦).

عند ذلك الحد – كما يروى صالح – أنهى المعتصم المناظرة وتقابل سرًّا مع ابن حنبل وعبد الرحمن بن إسحاق. أقنع عبدالرحمن الخليفة المعتصم أن يكون رقيقًا مع ابن حنبل

(*) المصدر السابق.

(**) أبو النعيم الأصفهانى ، حلية الأولياء، ج ٩ ص ١٩٧

(***) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ص ٨٧.

(****) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل ، ص ٤٠٠ .

والواقع بعضهم استشهد بحديث عمران بن الحصين إن الله عز وجل «خلق الذكر» فقال الإمام أحمد هذا خطأ حدثنا غير واحد أن الله (كتب الذكر) . (المترجم)

(*****) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل، ص ٤٠٢.

قائلاً: «يا أمير المؤمنين أعرفه منذ ثلاثين سنة، يرى طاعتك والحج والجهاد معكم»(*). اعترف الخليفة بأنه تأثر بعلم ابن حنبل ويحب أن يراه مدافعًا عن الإسلام فى بلاطه، وقال: «يا أحمد أجبنى إلى شىء فيه أدنى مخرج لك حتى أطلق عنك بيدى»(**). وعندما كرر ابن حنبل طلبه «اعطونى شيئًا من كتاب الله عز وجل» وبعد أن أعيد إلى سجنه، زار ابن حنبل علماء من البلاط. ولكنه رفض أن يأكل عندما قُدِّم له الطعام(***). وفى الليل جاءه قاضى القضاة ابن أبى دؤاد قائلاً: «يقول لك أمير المؤمنين ما تقول؟ ولكن لم يكن ثمة جدوى»[٨٧].

وفى اليوم الثانى يروى ابن حنبل لصالح، "بدأوا يتحدثون، فيتكلم هذا فأرد عليه ويتكلم آخر فأرد عليه، وكنت أجيب على كل واحد، فإذا جاءوا بكلام ليس من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا فيه خبر ولا أثر قلت: ما أدرى ما هذا؟"(***) ثم حاول خصومه أن يتصيدوا له زلة فى الفقه، ولكنه ألجمهم عندما سألهم سؤالاً فى فقه المواريث لم يستطيعوا عليه جوابًا. ومرة أخرى قابل الخليفة سرًّا مع عبدالرحمن بن إسحاق، ثم قابل عبدالرحمن بن إسحاق وابن أبى دؤاد واثنين من ممثليه. وكما كان الحال فى المحاولة السابقة باءت تلك المحاولة لإقناعه بالفشل[٨٨].

ورواية حنبل، ابن عم الإمام أحمد عن اليوم الأول لا تختلف كثيراً عن رواية اليومين الثانى والثالث للمحنة، وكثير من الشهادة التى يوردها يمكن أن توضع فى [رواية] اليوم الثانى. حاول اثنان من الممتحنين (برغوث وشعيب) أن يقنعا الخليفة أن ابن حنبل كافر يجب أن يُعدم، وآخر من الحاشية هو ابن سماعه القاضى، تحدث بدلاً من أسرة ابن حنبل الشهيرة واقترح أنه ربما أجاب يومًا[٨٩]. ويروى ابن حنبل أن الخليفة كان أرقهم عليه منهم كلهم، قائلاً: «إنى لك لودود، لقد سهرتُ الليلَ أفكر وأتساءل: لماذا يكون من سوء حظى أن أتعامل معك؟ فاتق الله وارفق بنفسك». وعلى كلٍّ ففى اليوم الثانى وربما الثالث اتهمه المعتصم. كما فعل المأمون بالسعى

(*) كان الوقت رمضان وحدث ذلك عند ساعة الإفطار.

(**) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد ، ص ٩٢.

(***) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد ، ص ٩١.

الرياسة(٩٠). وفى الرد، كرر ابن حنبل العقيدة التى يؤمن بها: "اعطونى شيئًا من كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقول به."(*) ثم تحولت المناظرة إلى التشبيه. حيث هاجم معارضوه الحديث، فأشاروا على الناس أن يستشهدوا بنفس الروايات بأسانيد مختلفة، ولذلك فالروايات نفسها تعرضت للتغييرات بسبب الاختلافات. ووافق ابن حنبل على الاحتجاج بالقرآن فقط، وحينذاك أراد برغوث وشعيب أن يعدماه. طلب منه ابن أبى دؤاد أن يجيب لأنه يقدِّر تحول مثل تلك المدافع شديد المراس. أما المعتصم فلم «يهتم كثيراً بما كان يحدث»(٩١).

وفى اليوم الثالث، امتُحن ابن حنبل للمرة الأخيرة. كما يروى صالح، فإنه تجاوز المحنة، حيث أزال ابن حنبل خيطًا ثبت به أقياده وشد سراويله. وفى اليوم نفسه حدثته نفسه أن الغد يضمر له أشياء فأصلح سراويله حتى لا يتعرى إن أصابه أذى. وامتحن ثانيةً، وبعد مناظرة طويلة طلب إليه المعتصم أن يجب، فقال ابن حنبل: «إيتونى شيئًا من كتاب الله وسنة رسوله»(**). حينئذ ضاق به الخليفة ذرعًا وأمر أن يجلد. فخلعوا قميصه لكنه لم يُمزق لأنه كان فيه شعرة أو اثنتين من شعر النبى [صلى الله عليه وسلم] مصرورة فى الكم. ثم علق بالعقابين. وأخبره أحد الجنود الحاضرين أن يمسك بناتئ الخشبتين بيده ويشد عليهما فلم يفهم ما قال. فتخلعت يداه لما شدت ولم يمسك الخشبتين، ولذلك قال ابنه صالح: «لم يزل أبى عليه رحمة الله يتوجع من الرسغ إلى أن توفى»(***).

وأمر المعتصم الجلادين أن يقتربوا من ابن حنبل ويضربوه سوطين ثم يرجعون للوراء. وترك المعتصم كرسيه مرتين ليجادل السجين [ابن حنبل] وحاول إسحاق بن إبراهيم أن يثنيه ويرده عن رأيه، أمّا عجيف بن عنبسة فنخسه بطرف سيفه. عند تلك النقطة وقف عبدالرحمن بن إسحاق وسرد أسماء العلماء الذين أجابوا [بأن القرآن مخلوق] بالفعل، كرر ابن حنبل قولته. وبعد كل فترة صمت كان يستأنف الجلد مع نداء

(*) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد ، ص ٩١.
(**) عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل ، ص ٤٠٤
(***) حلية الأولياء، ج ٩ ص ٢٠٢.

المعتصم على الجلادين أن يضربوا أكثر. في النهاية ضُرب ابن حنبل أكثر من ثلاثين سوطًا، قال: «فذهب عقلى فما عقلت إلا وأنا فى حجرة مطلق عنى الأقياد»(*)(٩٢).

ولعل وصْف ابن حنبل للأحــداث نفسها يقــدم الإعلان الأول للعقيدة اليقينيـة بأن القرآن غير مخلوق. وبكلمات ابن حنبل: «قالوا لى: (الله خالق كل شىء) والقرآن أليس هو الشىء؟ قلت لهم: كل شىء عدا الله مخلوق، ولكن القرآن كلام ليس بمخلوق ثم استدار إلى الخليفة وقال:

"إن هــؤلاء الناس ليس لديهــم القدرة على تمييـز شىء عن آخــر، ولا القــدرة على البيان المبين. على أى أساس دعوتنى لاتفق معهم، إذا لم يكن دليل من كتاب الله أو سنة رسوله؟ وكل مـا عندهم تأويل تـأولوه أو رأى عـرضـوه، وحـرم النبى المراء فى القرآن قائلاً: «لا تمارِ فى القرآن فإن مراءً فيه كفر»(**) إننى لست شكاكًا ولا متكلمًا، إننى رجل آثار وأخبار شديد الخوف من الله فيما يتعلق به وراجعًا له. والله لو وجدت شيئًا فيما يقولون لاتفقت معهم."(٩٣) يروى أن المعتصم خرّ صامتًا، وكان على وشك أن يلين. ولكن ابن أبى دؤاد وإسحاق بن إبراهيم وسوسـا للخليفـة [المعتصم]، فأعـلن ابن أبى دؤاد بأن ابن حنبل «ضـال مضلٌ»، وهو الرأى الذى أيده المعتزلة فى البصرة، وأضاف إسحاق بن إبراهيم بأنه «تحدى خليفتين» وإطلاقه يعنى «هلاك العامة»(٩٤). هذا النوع من التفكير ـ كما هو واضح ـ أثبت فاعليته. قال ابن حنبل: «إن الخليفة أزبد وأرعد وعـزم على جلدى» ومـع ذلك فيبـدو أنه تناظر كثيـرًا مـع ابن حنبل لمدة ليلتين. وعندما فشلت جهوده قال: «عليك لعنة الله، لقد كنت طمعت فيك»(***) يقول ابن حنبل «فأخذت فسُحبت ثم خُلِّعتُ قميصى»(***) وعُلقت بين عقابين. أضاف أنه عنف ووبخ الخليفة وحذره من إراقة دماء المسلمين، وأورد الأحاديث التى تدل على ذلك. ومرة ثانية تردد الخليفة، ولكنه خضع للمعتزلة الذين صاحوا بأنه كافر فى وصف ابن حنبل للجلد علِمنا أيضًا أنه [الإمام أحمد] فَقَد الوعى أكثر من مرة. "ذهب عقلى مرارًا فإذا رفع

(*) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ص ٩٦.
(**) مصطفى الشكعة، الأئمة الأربعة، (الإمام أحمد) ص ١٠٩.
(***) تقى الدين المقدسى ، محنة الإمام أحمد، ص ٨٩.

عنى الضرب رجعت إلى نفسى، وإذا استرخيتُ وسقطتُ رُفع عنى الضرب، أصابنى ذلك مراراً وأنا لا أعقل».(*) وبرغم ذلك كان قادراً على أن يخبرنا عما حدث بينه وبين ممتحنيه فى نفس الوقت. "سمعته [أى المعتصم] يقول لابن أبى دؤاد: لقد ارتكبت إثماً فى أمر هذا الرجل"(**). وعندما فَقَد ابن حنبل وعيه ثانيةً، بعدما ضرب حوالى ثلاثة أو أربعة وثلاثين سوطاً، بدا المعتصم خائفاً من فكرة قتله (كأنه أرهبه ذلك)، وأمر أن تفك قيوده، ثم جادل ابن أبى دؤاد بأنه يجب أن يسجن ثانيةً؛ لأنه فتنة وسيفتن الناس. ولكن الخليفة كما قال ابن حنبل كان «أرقّ علىّ منهم كلهم»(***) فأمر أن يطلق سراحه(٩٥).

إن حنبل الذى ذهب إلى بوابة القصر وكان منتظراً فى مكان الانتظار، يروى أن حشداً تجمع فى الميدان وفى الشوارع. وظهر ابن عمه مرتدياً الملابس التى أعطاها له الخليفة، راكباً مع ابن أبى دؤاد عن يمينه وإسحاق بن إبراهيم عن شماله. ورفع الجند قلنسوته ليبينوا وجهه للناس الذين كانوا منتظرين ثم نقلوه إلى دجلة ووضعوه فى زورق. وحمل إلى دار إسحاق بن إبراهيم بينما دُعى عمه وجيرانه والوجهاء ليشاهدوه. ثم صلى صلاة الظهر فاعترض ابن سماعة القاضى وأحد متكلمى البلاط، لأنه ينزف فألجمه الإمام بأن عمر بن الخطاب صلى وجرحه يثغب دماً، فصمت ابن سماعة. وعند غروب الشمس نقل الإمام إلى داره، يقول حنبل: «فدخل أبو عبدالله ودخلتُ من باب الزقاق وهو منحنٍ على الضربة التى كانت أجافت ولم تنقب بحمد الله، وكان عليها منحنياً، فلما صار إلى باب الدار لينزل علىّ احتضنته ولم أعلم، فوقعت يدى على موضع الضربة فصاح وآلمه ذلك ولم أعلم، فنحيت يدى، ونزل متوكئاً علىّ ودخلنا وأغلق الباب، ورمى أبو عبدالله بنفسه على وجهه، لا يقدر أن يتحرك هكذا ولا هكذا إلا بجهد، وخلع ما كان عليه وأمر به فبيع وأخذ ثمنه فتصدق به»(****)(٩٦).

(*) المصدر السابق، ص ١١١.
(**) المصدر السابق، ١١.
(***) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد ، ص ١١٥.
(****) المصدر السابق، ص ١٠٣، ص ١٠٤.

بعد رواية أحداث محنة أحمد بن حنبل توقف مترجموه ليوضحوا نقاط الفقه التى تثار. يورد صالح عبارة أبيه بأن القرآن غير مخلوق وأن الذى يخالف ذلك لابد أن يقتل إنْ لم يتبْ. أيضًا يورد بأن أباه يدين هؤلاء الذين يقولون فقط بأن القرآن كلام الله، برغم أن هذا - كما رأينا - كان هو الرأى الذى عبر عنه فى الامتحان الأول. وبالنسبة لحنبل كانت هناك ثلاث قضايا جدلية ملحة هى مسألة الاستسلام تحت ضغط الإكراه ومسألة العفو عن ممتحنيه، ومسألة مقاومة الحكومة. أى التعذيب والجلد والقيود، ويعلق ابن حنبل فيقول إنها تشكل إكراهًا: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(*). ولكن التهديد والسجن لا يشكلان ذلك. هذا معناه أن سجادة والقواريرى(**) لا تثريب عليهما فى استسلامهما، ولكن هؤلاء الذين استسلموا دون أن يوضعوا فى الأغلال أو يُجلدوا فهم الملومون. أمّا لماذا عفا عمن امتحنوه، يقول ابن حنبل: «فجعلت الميت فى حل من ضربه إياى»، ويقول: «وما على رجل ألا يعذب الله بسببه أحداً»(***) وأخيراً، يواجه حنبل مشكلة اتجاه ابن عمه نحو الحكومة. فيورد قائمة بخمسة وعشرين حديثًا، كلها عن النبى [صلى الله عليه وسلم]، فحواها أن المسلم لابد أن يطيع سلطة الأمير. ويمكن الخروج على الأمير إذا أمر فقط بمعصية الله، ولكن تحت أى ظرف من الظروف على المرء ألا يرفع السلاح فى وجه الحكومة، وبطريقة شائقة يروى أن ابن حنبل أورد فقط ثلاثة من تلك الأحاديث(٩٧). والبقية أن ابن عمه ومترجمه، حنبل بن إسحاق، لابد أن يكون جمعها عنه تبريراً لحالة الإمام.

إن إضافة الحديث النبوى لتأييد آراء ابن حنبل يميز بداية الطريقة التى امتاز بها ابن حنبل وهى الوضع الواضح وضوحًا تامًّا عن كل الموضوعات التى أثارتها المحنة. ففى الترجمة التى كتبها صالح يُدين [ابن حنبل] كل من يعلن أن القرآن كلام الله

(*) سورة النحل، آية ١٠٦.

(**) سجادة هو الحسن بن حماد سجادة لقب بذلك لكثرة سجوده والقواريرى هو عبد الله بن عمر القواريرى امتحنا مع الإمام. (المترجم)

(***) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ٩٩.

ثم «يقف»، بمعنى أنه يرفض أن يفصل[٩٨]. وكان هذا هو رده فقط بكل دقة فى المحنة الأولى من قِبل إسحاق بن إبراهيم. وبعد سجنه استخدمَ ابن حنبل حجج علم الكلام، كتلك الحججِ التى عن علم الله بعد ذلك، وكان لم يزل معارضاً للجدل بعلم الكلام ودائماً ما كان يذكر محاوريه بأنه لن يقبل حجة إلا من القرآن والحديث. ولكن حاجته للدفاع عن نفسه اضطرته أن يفكر فى الأمر أكثر مما فعل من قبل. ومع الامتحان الأخير كان قادراً على تقديم توضيح قاطع على عدم خلق القرآن. وبعد ذلك عندما روى الحدث لحنبل، قال الإمام إنه لا يستطيع أن يكرر حجج خصومه لأن لسانه لا يطاوعه. وعلى أية حال ففى «الرد على الزنادقة والجهمية» لم يكرر فقط الحجج ولكنه دحضها أيضاً. وعندما تمّ تأليف «الرد على الزنادقة والجهمية» أوجد هو وتلاميذه (وربما تلاميذه فقط) دفاعًا فلسفيًا قيمًا من كل آرائهم، بما فيها الآراء التى انتقدها المأمون بوصفها «آراء مشبهة». ومن الواضح أن أنصار الإمام استخدموا «الرد على الزنادقة والجهمية» ليوردوا على لسانه الحجج التى كان ينبغى عليه أن يدلى بها ضد علماء الخليفة. وهى الحجج المبنية على الحديث [النبوى] الواردة فى التراجم والتى ربما أوردها الإمام نفسه، أمّا الحجج الكلامية فى «الرد على الزنادقة والجهمية» فيمكن أن تكون قد أضيفت فيما بعد من قِبل مدافعين أكثر ثقافة عن التشبيه(*).

الروايات التى عن استسلام الإمام:

يستنتج جوزيف فان إس، فى مناقشته لمحنة ابن حنبل، أنه لابد أن يكون قد أجابهم إلى ما أرادوا. وإلا لما أطلق المعتصم سراحه. ولإخفاء الحرج أو التقليل منه فإن صالحٍ وحنبل زعما أنه فقد الوعى تحت وقع السياط[٩٩]. وعلى كل حال فهو أمر وارد أثناء فقد الإمام لوعيه. وطبقًا لروايات العائلة، فإنه لم يأكل أو أنه أكل القليل لمدة ثلاثة أيام، ثم جلد حوالى ثلاثين سوطًا. ولكن يبقى السؤال: لماذا أُطلِقَ سراحه؟ فى هذا الصدد روايات العائلة قابلة للتصديق تمامًا. فقط حاكمه الخليفة على كره،

(*) لا أدرى كيف يكون ابن حنبل والحنابلة مدافعين عن التشبيه. (المترجم)

وكان واحد على الأقل من ممتحنيه (عبدالرحمن بن إسحاق) متعاطفًا معه بصورة علنية. وجُلِدَ الإمام فقط، لأن ابن أبى دؤاد وإبراهيم بن إسحاق أصرًا على ذلك. ولم يكن يسعى واحد من الرجلين لإعدامه. حتى إن ابن أبى دؤاد حث الخليفة – كما يروى – على أن يعيده للسجن. وعلاوة على ذلك، فإن الخليفة بدا خائفًا من قتله. وعلى أية حال، ربما اعتقد الخليفة حقيقة أن الإمام كان على وشك أن يموت من جراحه. ولو كانت هذه الروايات دقيقة - ولو جزئيًّا - فإنه يبدو أن ابن حنبل استطاع أن يتحدى المحنة، وأيضًا استطاع النجاة بحياته فى الوقت نفسه. وعلى ذلك فالدليل فى حجة جوزيف فان إس اتخذ محورين بارزين: أولاً، أنه توجد روايات من غير الحنابلة تؤكد أن الإمام استسلم. ثانيًا، توجد رويات من الحنابلة أنفسهم – تختلط فيها الأسطورة بالشك مع التفصيل – تؤكد بأنه لم يفعل.

وتظهر رواية الاستسلام فى مقال للجاحظ عن خلق القرآن. وكاد الجاحظ المؤلف المعتزلى والمؤيد للمحنة أن يكون مراقبًا محايداً. ولكن روايته تتفق مع الروايات الحنبلية فى كثير من النواحى، إنْ لم يكن فى التأويل وحده. وتعترف روايات العائلة أن الإمام غالبًا ما اعترف بالجهل فى مواجهة حجج خصومه. فبالنسبة لصالح وحنبل فهذا تنازل روحى، لأن الحجج فى المسألة لم تستند للقرآن والسنة. وعلى أية حال ففى رواية الجاحظ، إن شموس بن حنبل يزين ويصور عناده. والمثال هو رده على القياس المنطقى البسيط الذى افترضه ابن أبى دؤاد، أن كل شىء إمّا قديم وإمّا مخلوق؛ والقرآن شىء، وأن الله وحده هو الخالد؛ ولذلك فالقرآن لابد أن يكون مخلوقًا. ردّ ابن حنبل: «إننى لست متكلمًا».(١٠٠) وفى فقرة أخرى يطالب المتحنون ابن حنبل أن يأتيهم بدليل من كتاب الله، أو القرآن، أو الحديث (وفى رواية أخرى منقحة «حجة عقلية»)، ولكنه لم يستطع. لكن مع أن هذا الزعم يبدو عكس ما تدعيه روايات العائلة فإنه يمكن أن يكون مقبولاً، فالقرآن والحديث لا يحتويان، كلاهما على دليل على خلق القرآن. وبمعرفة هذا فإن المتحنين ربما سألوا ابن حنبل – مثلاً – أن يورد دليلاً على عدم خلق القرآن من هذين المصدرين وهو الشىء الذى لم يستطع أن يفعل أكثر مما فعل المتحنون عكسه.

وحتى الآن تعتبر رواية الجاحظ رواية غير متعاطفة تمامًا مع الأحداث الموصوفة فى الروايات الحنبلية. وعمومًا، فإن التغيير الذى دعا - كما يُزعم - إلى الجلد ليس له مثيل فى التراجم العائلية. يقول الجاحظ إن نزاعًا ثار حول جملة «رب القرآن» التى أعلن ابن حنبل أنه لم يسمعها. عند تلك النقطة، أعلن الخليفة أنه كذاب وأنه عزم على جلده، ثم يعلن الجاحظ أن ابن حنبل عندما «أجاب» لم يستطع أن يمارس التقية المتعلقة. يفترض هذا الكلام اتفاقًا عامًّا على أن ابن حنبل لم يجبهم إلى ما أراد[١٠١]. وأكبر من ذلك فهذا معناه أنه برر استسلامه على أسس من التقية، وطبقًا للقرآن، فإن المؤمن تحت الإكراه ربما ينطق بـ «الكفر» ما دام يتبرأ منه بقلبه. (القرآن الكريم النحل: آية ١٠٦)(*). يقول ابن حنبل فى روايات العائلة أن الضرب والعذاب يشكلان إكراهًا. فلو كان الإمام قد استسلم حينذاك لكان بوسعه أن يجادل بدعوى أنه كان مضطرًا تحت الإكراه.

ولا تحتوى التراجم على أية إشارة إلى أن ابن حنبل أقام هذه المناظرة فعلاً. ومع ذلك فيبدو أن شخصًا ما فعل ذلك، لأن الجاحظ استشعر أنه كان مضطرًا للرد عليها بالبينة. وفعل ذلك مدعيًا بأن المؤمن لا يستطيع أن يمارس التقية بين المؤمنين من أتباعه. وعلاوة على ذلك فإن ابن حنبل لم يكن فى خطر محدق حتى يبرر التقية: "على أنه لم يَر سيفًا مشهورًا، ولا ضرب ضربًا كثيرًا، ولا ضرب ثلاثين سوطًا مقطوعة الثمار، مشعشعة الأطراف، حتى أفصح بالإقــرار مرارًا. ولا كان فى مجلس ضيق ولا كانت حاله مؤيسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه من شدة الوعيد ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخف ويحلمون ويطيش"(**)[١٠٢]. وفى روايات العائلة عندما يقول ابن حنبل إنه فقد الوعى أثناء الجلد، فإنه يستخدم تعبير «ذهب عقلى»، و«أغمى علىّ» الذى ربما يعنى أيضًا «فقدت السيطرة على نفسى» أو أننى لم أكن أعرف ما كنت أفعله». وربما يفترض المرء حينئذ أنه قدم بعض الاستسلام وهو شبه واعٍ. ولكن هذا لا يتسق مع وصف الجاحظ، بأن الإقرار الواضح بالاستسلام قد "تكرر".

(*) تقول الآية الكريمة ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾. (المترجم)
(**) رسائل الجاحظ، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

ويمدنا مؤرخ من الجيل التالى – وهو المؤرخ العالمى اليعقوبى (ت ٢٨٤هـ/٨٩٨م) – برواية عن محنة ابن حنبل، وهى أكثر اختلافًا عن روايات العائلة. وبوصفه كاتبًا شديد التعاطف مع العلويين ومؤيدًا للعباسيين، فإن اليعقوبى لا يُتوقع منه إلا القليل من التعاطف مع أهل السنة وقضاياهم. روايته التى ليس لها إسناد تقول: إن ابن حنبل استسلم، ولكن ليس بسبب الضرب، وإنما بالأحرى، لأن ثمة حجة قدمها أحد المتحنين أقنعت ابن حنبل بأن يسلم بأن القرآن مخلوق. وأثناء المحنة كما يقال احتج بقوله: «أنا رجل علمت علمًا ولم أعلم بهذا»،(*) ولم يُجدِ الجلد فقد سأل إسحاق بن إبراهيم صاحب الشرطة الإذن بأن يبدأ معه مُناظرة: سأل إسحاق:

«هذا العلم الذى علمته نزل عليك به ملك أم علمته من الرجال؟.

قال: بل علمته من الرجال.

قال: شيئًا بعد شىء أم جملة؟

قال [الإمام]: علمته شيئًا بعد شىء.

قال: فبقى عليك شىء لم تعلمه؟

قال [الإمام]: بقى علىّ.

قال: فهذا مما لم تعلمه، وقد علمكه أمير المؤمنين.

قال: فإنى أقول بقول أمير المؤمنين.

قال: فى خلق القرآن؟

قال [الإمام]: فى خلق القرآن.

فأشهد عليه وخلع عليه وأطلقه إلى منزله(*)(١٠٢).

ولأنه راوٍ مؤيد لإمامة الخليفة فإن حجة إسحاق بن إبراهيم كما أوردها اليعقوبى مثلت الوضع الصحيح، وهو أن الخليفة كان له حق الإعلان العقدى عنه. ولكن روايات

(*) تاريخ اليعقوبى، ج ٢، ص ٤٧٢، دار الصياد، بيروت. وماذا فى ذلك حتى لو أجاب تحت ضغط الإكراه؟ (المترجم)

العائلة لا تذكر أيًّا من هذه الحجج التى عرضت سابقًا. حتى وإنْ كان الأمر كذلك، فإنه من غير المحتمل أن إسحاق بن إبراهيم هو الذى أدلى بتلك الحجة. فإسحاق بن إبراهيم، عكس الممتحنين الآخرين كان صاحب الشرطة، ولم يكن متكلمًا، ومن المسلم به أن روايات الأسرة تظهره - باختصار - مجادلاً لابن حنبل أثناء سجن الأخير فى داره. ولكن فى هذه الحالة - على الأقل - كانت حجة إسحاق بن إبراهيم مبنية على الآيات القرآنية، وليس على إمامة الخليفة، وابن حنبل دحضها فى كل حالة(١٠٤).

وتظهر الرواية الأخيرة للاستسلام فى مصدر متأخر جدًّا، وهو طبقات المعتزلة لابن المرتضى (ت عام ٨٤٠ هـ/١٤٣٣م) ورواية كتاب طبقات المعتزلة لمحنة ابن حنبل تأتى ملتبسة، على الأقل، لأنها تحتوى على كلام اخترع لدحض الانتقادات المتأخرة للمحنة. وكان أحد هذه الانتقادات أن المسلمين الأوائل لم يُمتحنوا فى ذلك الموضوع، فلماذا يجب أن تُمتحن الأجيال المتأخرة؟(١٠٥) فى روايته يسمح ابن المرتضى لابن أبى دؤاد أن يرد بالحجة على هذا الادعاء. فيجادل بأن النبى والصحابة والتابعين لم يقولوا شيئًا عن خلق القرآن، لأنه لم يكن أحد فى زمانهم لينطق بالرأى الخطإ. وعلى أية حال فابن حنبل هو رأس المذهب الذى جمع جموع العامة والرعاع، الذين صاحوا فى الشوارع: «فكان كل شىء دونه خلقًا من خلقه، وحدثًا والمحدث له، وإذا كان القرآن ناطقًا به ودالاً عليه، وقاطعًا للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى أن ابن مريم عيسى مخلوق»(*)(١٠٦) ويصر ابن المرتضى أيضًا على فكرة بعيدة الاحتمال وهى أن المعتصم كان معتزليًّا قويًّا مما جعله يشارك مشاركة أكثر دهاءً فى المحنة أكثر مما فعلت الروايات السابقة على الحدث. ولكن وصف نهاية المحنة هو نفس الوصف الذى قدمه الجاحظ. يقول الخليفة الساخط لابن حنبل: «تجادل ولكن عندما تثبت عليك الحجة تقول: إننى لست متكلمًا». لا يترك ابن المرتضى مجالاً للشك فى أن ابن حنبل استسلم: بعد ثمانية وثلاثين سوطًا، «اعترف بخلق القرآن»(١٠٧).

(*) الطبرى، تاريخ الرسل، والملوك حكايات المحنة ج ٨، ٦٣٥. جاء هذا الكلام معنى بينما أوردته نصًّا. (المترجم)

رد الحنابلة :

إن المدافعين عن ابن حنبل يوردون روايات الاستسلام، ولو حتى لدحضها[١٠٨]. ولكن يبدو أنهم كانوا يفندونها فعلاً. فإن ابن سعد فى طبقاته الكبرى (ت٢٣٠هـ/ ٨٤٧م) يصرح بأن ابن حنبل رفض القول بخلق القرآن، ولذلك يتعرض للتعذيب والجلد، بينما كان ينتظره العقاب فى السجن. "فثبت على قوله ولم يجبهم إلى شيء"(*). هذا الإعلان، الذى كان متقداً حينئذ، ترك إمكانية واضحة فى أنه استسلم، برغم أنه كان فى السجن.

وبالنسبة لرأيهم فإن التراجم العائلية تقول إنه «فقد الوعى» وهو التعبير الذى تصوره جوزيف فان اس على أنه حيلة. من هاتين الروايتين فإن رواية حنبل أدت مهمة توضيح دوافع الممتحنين وقرارهم النهائى لإطلاق سراح الإمام. وعلى أية حال، فإن رواية صالح وليس رواية حنبل، يبدو تناولها للمحنة أكثر قرباً للحادثة. لقد اعتقد جوزيف فان إس أن رواية حنبل شوّهها الاعتماد على شهادة إسحاق بن حنبل، عم الإمام ووالد المترجم، وإسحاق هو الذى قدم طلبًا لوالى بغداد ليطلق ابن حنبل ليجادلهم. وأكثر من ذلك أن رواية حنبل تحتوى على اعتراف بالهزيمة من جانب الإمام. "عندما أورد عبدالرحمن الأحاديث النبوية عن اليمانى وابن عرعرة، أقحمنى فصمتُ"[١١٠].

وبصرف النظر عن قيمة تلك الروايات النسبية، فإن أيًّا منها، حتى إن افترضنا دقتها افتراضًا تامًّا – لم تستطع أن تقدم وصفًا وافيًا للمحنة. والسبب هو أن المحنة فشلت فى أن تأتى بنتيجة مثمرة فيما يتصل بخلق القرآن. ولا شك أن رغبة ابن حنبل أنْ يُضرب حتى الموت ـ كما يُروى – كانت دليلاً على أحقية وضعه، وكذلك فهمنا من أتباعه. ولكن فكرة الدليل الحاسم الحالى عند رواة القصص الجدلية استندت استناداً كبيراً إلى الحجة المبينة. وأدب التراجم المعاصر يعطى انطباعًا أن الحجة تكونت – متصاعدة فى القدرة على الإقناع – من رؤى برهانية، ورجوع المعارضين عن أرائهم

(*) طبقات ابن سعد الكبرى، ج ٥، ص ٢٥٣.

والبرهان من الله[١١١]، والراويات العائلية، والحجج التى استندت إليها، فيها إشارات لكل هذا لا أكثر. بافتراض أن عقيدة ابن حنبل كانت عقيدة صحيحة – أو أنها الأكثر دقة – وأن عقيدة الممتحنين هى الخاطئة؛ فقد زود الرواة الحنابلة – مضطرين – المحنة نفسها بالحجج التى تحتاجها برغم أن الروايات الناتجة لا يمكن تأريخها بدقة وكثير منها يبدو أنه جاء خصيصاً لسد النقص عند الآخرين إلى حد أن الاستناد عليها يمكن إثباته على أسس منهجيته، فيمكن أن توضع الروايات فى نظام نسب. وأى تصنيف على المعايير السابقة هو بالضرورة ضرب من المخاطرة مع أن فيها شيئًا من الذيوع المؤكد. وعلى أية حال لدينا نوع آخر منها [الروايات]، وهو تأريخ أوسع يمكن أن نغطيه: أى وجود الروايات المركبة المنسوبة إلى مؤلفين معروفين. ومن ثم فإنها، على الأقل أو على الأكثر، من الممكن أن تشكل مراحل أشكال المحنة فى تصنيفات التراجم وإن لم نستطع أن نحدد مصدر كل رواية.

ولعل الروايات الأولى للجلد هى التى ذاعت بين الناس الذين - طبقًا لابن حنبل - تجمعوا فى «الميدان وفى الشوارع» مثل هذه الحكايات التى تلاشت سريعًا قد أزاحتها – فيما يتصل بعدد أيام المحنة أو ساعاتها – روايات أكثر قربًا للحدث. فإن هذه الروايات متميزة لمترجمين متأخرين رواها ابن حنبل وأسرته، خارج هذه الدائرة، وروى المراقبون المتعاطفون مع ابن حنبل ذكرياتهم للحدث، وخلطوا معها – لتوثيق وتعظيم رواياتهم مهما كانت – المعلومات التى جمعوها من شهادة من كانوا أقرب للحدث منهم. ومثل هذا السيناريو يوضح على الأقل خصائص الروايات المنسوبة إلى أبى عمران موسى بن الحسين البغدادى والتى حفظت «فى كتاب المحن» «لأبى العرب محمد ابن أحمد التميمى» (ت عام ٣٣٣هـ/٩٤٤م).

و«كتاب المحن» عبارة عن حكايات قصيرة عن المسلمين الذين تعرضوا للموت والسجن والتعذيب على أيدى مسلمين آخرين دفاعًا عن إيمانهم. وتبدو رواية أبى عمران كأنه سمعها وصفًا للمحنة من ثانٍ أو ثالث واستخدمها كأساس «لوصف شاهد عيان»[١١٢]. وفيها أدان الجدل حول «حفنة من الشعارات البليغة ثم تحول سريعًا إلى الجلد، قائلاً إن أحد الجلادين «ضرب ابن حنبل سوطًا أو سوطين جرحا وسطه فخرجت أمعاؤه»[١١٣]. ولكن الإمام بقى ثابتًا.

بينما هو معلق بين العُقابين،وقد ضرب بالفعل ولكنه لم يطلق سراحه ورأسه منكس لأسفل، اقترب منه عمه وقال: «يا ابن أخى قلْ إن القرآن مخلوق، قلها ثقة فرفع أحمد رأسه وقال: "عمى لقد عرضت نفسى على الجلد، فصبرت وعرضتها على السيف فصبرت، وعلى جهنم لم استطع صبراً"[١١٤].

وتفسير أبى عمران لإطلاق سراح ابن حنبل غير مصدق كليةً، إذ يدعى أن الرُسل وصلت من خراسان واليمن ليطلبوا من الخليفة أن يطلق سراح الإمام لأن الولايات قد ثارت. هذا الإفك مثله مثل الذى سبقه، لا يزودنا إلا بمصداقية قليلة، أن أبا عمران كان حاضراً فعلاً أثناء الجلد. وعلى أية حال فروايته هى اجترار مقبول يوضح كيف بدا الحدث للناس فى الخارج.

فقد صاح الوجهاء والعامة ثم ظهر الجلادون قائلين إن أحمد قد مات. قال [الجلادون] إنه كان مكبوباً على وجهه عندما فكوا أصفاده.. حينئذ ظهر المعتصم، عدو الله بين حراسه من القصر ومعه ابن أبى دؤاد، الزنديق. سدت العامة طريق الخليفة إلى القنطرة، فخشى على حياته حين صاحوا فيه غاضبين وقالوا: «قتلتَ أحمد»، فرد الخليفة: «ولكن أحمد حى يرزق».

ويستنتج أبوعمران شهادته من رؤياه لرؤيتين ظهر فيهما الملك جبريل وأشار إلى ابن أبى دؤاد وزمرته بأنهم غير شاكرين، وإلى حنبل وشيعته على أنهم شاكرين قائلاً: ﴿ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴾(*)[١١٥] وهذا المقطع الختامى إلى جانب وصف الخليفة بأنه عدو الله وابن أبى دؤاد بأنه زنديق، يجعل الرواية واضحة جداً: إن المحنة التى أثارت العواطف وجدت تعبيراً قليلاً منها فى تراجم العائلة المتزنة لأننا تقريباً لا نعرف شيئاً عن أبى عمران[١١٦]. فلا نستطيع أن نجزم إن كان هو شاهد عيان أم إنه استُخدم مشجباً تُعلق عليه رواية متأخرة مختلقة فى حمية الهجوم على المعتزلة. ولكن عند خلط التفاصيل الدقيقة والفروض الغريبة يتضح أن الحكاية تعكس انطباع هؤلاء الذين تجمعوا أمام باب القصر أثناء الجلْد.

(*) سورة الأنعام، آية ٨٩.

ورواية أبى عمران لا تلقى إلا قليلاً من الضوء على مسألة إنْ كان ابن حنبل قد استسلم بالفعل. (لو أن أى شىء، يعزز إشارة الجاحظ أنه فعل ذلك ثم ادعى إنه يمارس التقية). ولكن هذا يَعُدّنا لنفهم لماذا كان كثير من المراقبين، حاليًا ولاحقًا، يبذلون جهودًا كهذه ليؤكدوا أنه لم يستسلم. وحتى لو بالنسبة لراوٍ مبدعٍ كأبى عمران، فإن إطلاق سراح ابن حنبل سبب مشكلة. والحل الذى قدمه – الظهور المفاجئ للحاشية من الولايات – يتفق مع الاعتراف بأن شهادة الإمام لا توضح على نحو كافٍ إطلاق سراحه. والتفسير الركيك لأبى عمران إنما يدل أيضًا على أن غضب الناس - برغم الادعاءات التى سنجدها فى المصادر الأخرى - لم يلعب دورًا فى قرار الخليفة. فلو أن الناس هددوا بالفعل باقتحام القصر، كما تدعى الروايات المتأخرة، لكنا توقعنا أنّ أبا عمران من بين كل الناس سيقول ذلك. لماذا إثارة «الثورة فى الولايات» إن كان يستطيع إثارة الجماهير الغاضبة حقًّا أمام القصر؟ فهو برغم ذلك لم يشر إلى أن الناس كانت غاضبة جدًّا، ومع مشاركته فى روايات الجلد فإن أبا عمران كان على الأقل مخلصًا لذكرياته عن المشهد فى الخارج.

وليس بغريب أنّ أيًّا من كتاب التراجم المتأخرين لابن حنبل لم يستفد من الخليط المتنافر للرواية. فربما فحص كتاب التراجم الاختلافات الأكثر وضوحًا ثم استبعدوها، سواء أفادت هدفهم لفعل ذلك أم لا، مع أنه لم يكن ثمة حاجة إليها؛ فقد كان تحت تصرفهم شىء آخر، وهو التفسير الأكثر تنقيحًا. والنسخة الأقدم الباقية تنسب لرجل اسمه أحمد بن الفرج وتظهر فى «حلية الأولياء» لأبى نعيم الأصفهانى (ت عام ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)[١١٧] فى ادعاءاته عن الجلد. فالرواية ليست أكثر صدقًا من رواية أبى عمران. لكن ابن الفرج - عكس أبى عمران - يقول إنه كان موجودًا داخل القصر، ويصف - على الأقل - شكل الجدل الكلامى، ولكن لا يقدم تفسيرًا واحدًا فقط لإطلاق سراح ابن حنبل وإنما يقدم أربعة تفسيرات مختلفة.

ويروى ابن الفرج أنه كان يعمل لدى الحكومة فى وقت المحنة. فلحظ فى أحد الأيام «أن الناس قد أغلقوا أبواب دكاكينهم وأخذوا أسلحتهم»[*][١١٨]. قيل: إن

(*) حلية الأولياء، ج ٩، ص ٢٠٤.

ابن حنبل يحمل ليمتحن فى القرآن وأقنع حاجب الخليفة ليسمح له بالدخول. فأجلس على مقعد قرب كرسى المعتصم، وعندما أُحضِرَ ابن حنبل، اتهمه الخليفة بأنه يزعم أن الله يتكلم «بجارِحتين» وأن القرآن كلامه [كلام الله] غير مخلوق. فأجاب ابن حنبل بحديث [عن النبى] يصف كلام الله لموسى. ولكن الخليفة عارضه بأنه يكذب. ثم استشهد الإمام بالآية ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾(*). حيث يشير إلى «حق القول منى» فاستدار المعتصم إلى وزيره ابن الزيات[١١٩] وإلى أحمد بن أبى دؤاد وأمرهما بالرد، فقالا: «اقتله يا أمير المؤمنين ودمه فى عنقنا»، فضرب الخليفة ابن حنبل على وجهه فأوقعه على الأرض. عند ذلك الحد انزعج القادة الخرسانيون وأبدوا سخطهم. ويوضح ابن الفرج أن والد ابن حنبل «كان من قادة خرسان، وأصبح الخليفة خائفًا مما قد يفعل الخرسانيون معه. ولذلك طلب إبريقًا فرش وجه ابن حنبل بالماء»[١٢٠]. وعندما عاد ابن حنبل إلى وعيه سأل عمه إذا ما كان الماء الذى رُش عليه غُصِبَ صاحبه عليه! وإبداء هذا الورع جليًا أغضب الخليفة الذى أقسم أن يضرب ابن حنبل حتى الموت. ومع ذلك فإسحاق بن إبراهيم استطاع التدخل. فاقترب من ابن حنبل وأخبره أن الخليفة تراجع عن رأيه وأعلن الآن أنه «لا إله إلا الله». عندما كرر ابن حنبل إعلان الإيمان [أى لا إله إلا الله] رجع إسحاق إلى الخليفة وقال: إن الخليفة والإمام تبنيا الآن العقيدة نفسها. ثم أمر المعتصم أن يُطلق سراحه.

ورواية ابن الفرج تتناقض مع روايات العائلة. وتتناقض أيضًا مع نفسها فى كثير من التفاصيل النقدية. تقول الرواية بأن المعتصم يقابل أحمد للمرة الأولى ويجلده طوال الجلسة. وهذا يتناقض مع إدعاء ابن الفرج أن المحاكمة بدأت – على الأقل – بيوم مضى قبل أن يرى أى شيء منها. وعلاوة على ذلك فليس هناك رواية سابقة تذكر حديثًا أو آية من القرآن فيما بين ما كان مفترضًا أن يشهد به ابن حنبل وحتى إن افترضنا أن التغيير الذى قدمه ابن الفرج هو مما تم تجاهله فى الروايات الأخرى، فإننا لم نزل لا نملك إلا مختصرًا رائعًا وجدلاً أحادى الجانب. فليس ثمة رواية أخرى تشير إلى

(*) سورة السجدة، آية ١٣.

ابن الزيات أو القادة الخراسانيين، أو تشير على وجه التأكيد إلى الخليفة الذى احتج بالحديث النبوى وصفع الإمام. ومن المسلم به أن اليعقوبى نسب أيضاً لإسحاق ابن إبراهيم الخروج من المأزق. ولكن الإستراتيجية التى ينسبها ابن الفرج إلى صاحب الشرطة إسحاق بن إبراهيم تختلف تماماً : بطريقة ساخرة، ففى تحول كوميدى يجعل إسحاق يخدع كل طرف بإيهامه أن الفريق الآخر قد استسلم. ورغم مهارتها تلك فإن القصة مستحيلة من ناحية بنيتها الداخلية. فلكى تتحقق عملية الخداع، يجب ألاّ يُسمح للمعتصم أو ابن حنبل سماع مجادلة إسحاق مع الطرف الآخر فكيف تأتّى لابن الفرج الذى أُجلِسَ قرب الخليفة، أن يستمع لكليهما؟

وكأنه كان يدرك أن روايته تبدو ملفقة، فإن ابن الفرج(*) يكمل بثلاثة وسائل، أولاها، أنه يقرر بصورة مؤكدة أن إطلاق الخليفة لسراح ابن حنبل عند سماعه العامة، يظهر باختصار فى بداية الرواية: لحَظ إسحاق بن إبراهيم شيئًا لدى الباب "وارتفعتْ بالباب فقال: اخرج ما هذه الضجة، فخرج ثم دخل، فقال: يا أمير المؤمنين، إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فأَخْرِجْ أحمد بن حنبل، إنى لك من الناصحين . فأُخْرِجَ ابن حنبل وقد وَضَعَ طيلسانه وقميصه على يده(**). وثانيها، أنه يقطع أى شك ربما ثار حول قيام ابن حنبل بالاستسلام بالفعل أو حول ضرب الإمام له مما حمله فعلاً على تغيير رأيه فى القرآن الكريم:

«وكنت أول من وافى الباب .. فقال الناس: ما قلت يا أبا عبد الله، حتى نقول... قال: وما عسى أن أقول اكتبوا يا أصحاب الأخبار واشهدوا يا معشر العامة أن القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود»(**). وثالثها، يضيف حكاية الكرامة التى تخدم نفس الغرض كرؤى جبريل فى رواية أبى عمران، أى تقديم دليل على أن الله راضٍ عن موقف ابن حنبل[١٢١]. وليفعل ذلك فإنه استفاد من التفاصيل التى تظهر فى روايات العائلة ولكنها بقيت فيها دون تغير خوفًا من أن الجلد ربما يمزق ملابسه ويكشف

(*) يقول المؤلف إنه أبو الفرج والصحيح هو ابن الفرج. (المترجم)

(**) حلية الأولياء، ج ٩، ص ١٠٦.

عورته، استبدل الإمام تكة سروايله، التى استخدمها لحمل قيوده. فى رواية ابن الفرج تعود تكة السراويل، مثل المسدس الشهير لتشيكوف ليؤدى الوظيفة الصحيحة فى الفصل الأخير من الدراما:

«وكنت أقرب إلى أحمد بن حنبل والسوط قد أخذ كتفيه وعليه سراويل فيه خيط. فانقطع الخيط ونزل السراويل فلحظته وقد حرك شفتيه فعاد السراويل كما كان فسألته عن ذلك فقال: نعم، إنه لما انقطع خيطه قلت: "اللهم إلهى وسيدى أوقفتنى هذا الموقف فلا تهتكنى على رؤوس الخلائق فعاد السراويل كما كان"(*)(١٢٢). يعتبر أبو نعيم الأصفهانى، مؤلف «حلية الأولياء» رواية ابن الفرج(**) أقل دقة من رواية صالح. ولكنه يورد رواية تعزز هذا الجزء غير المقبول منها. فى هذه الرواية الثانية، يروى الإمام دعاءه كالآتى: «يا من لا يعلم العرش منه أين هو إلا هو إن كنتُ أنا على حق فلا تبدِ عورتى"(***)(١٢٣) فما كان تلميحًا فقط فى رواية ابن الفرج قيل هنا تصريحًا: لو أن الله أجرى الكرامات على يدى الإمام، يمكن فقط أن تكون لأن رأيه فى القرآن هو الرأى الحق.

ويبدو أن إيراد قصص الكرامات، وهو تطور جديد فى تقديم ابن حنبل، كان ردًّا على عدم الحسم المفهوم للمحاكمة. ومن المسلم به أن ابن حنبل أُطلقَ سراحه، ولكن لا المعتصم ولا أى من المتحنين اعتنقوا رأيه. أضفْ إلى هذا احتمال أنه ربما استسلم بعد ذلك، الاحتمال الذى ربما أخذه المهتمون المتعاطفون مأخذ الجد حتى ابن الفرج، الذى كان فى جانب الإمام بكل وضوح، يذعن بأن شيئًا من ذلك التسليم قد حدث. ولقد احتاجت الجماهير تفسيرًا أكثر قبولاً لإطلاق سراح ابن حنبل، ربما أكثر أهمية، وبرهان مبين أن الله أيّد قضية الإمام. إذا أخذناها بمفردها؛ فإن حكاية السراويل تحدث على نحو رائع، ولو حتى لجذب الانتباه إلى قضية الاستسلام المحتملة. إنْ بقى ابن حنبل ثابتًا حتى النهاية فليس مهمًّا اثبات صحة رأيه. وعلى الجانب الآخر،

(*) حلية الأولياء، ج ٩، ص ٢٠٦.

(**) للمرة الثانية يخلط المؤلف بين ابن الفرج وأبى الفرج والذى هنا الصحيح هو ابن الفرج. (المترجم)

(***) حلية الأولياء، ج ١٩٦:٩ .

فإن حكاية السراويل لها أيضاً مشكلاتها: لماذا لم يلحظ أحد الكرامة إلا الراوى؟ ويعد ذلك يبدو أن المترجمين أدركوا هذا، واستثمروا القصة، ولو مع اختلافات شديدة البراعة، لتنشئ قصصاً معقدة كثيرة عن نهاية محنة ابن حنبل.

وقبل الانتقال إلى المصير الأخير لرواية ابن الفرج فإننا لابد أن نضع فى الاعتبار رواية شاهد عيان أخرى تشتمل أيضًا على حكاية كرامة. وهذه هى القصة المكتملة المنسوبة إلى سليمان بن عبد الله السجزى الموجودة فى كتاب «طبقات الحنابلة» لابن أبى يعلى الفراء (ت ٥٢٦هـ/١١٢٣م)(١٢٤). يروى سليمان قائلاً: «أتيت إلى باب المعتصم وإذا الناس قد ازدحموا على بابه كيوم عيد»(*) فدخل [أى سليمان] القصر ووقف بإزاء كرسى الخليفة ثم دخل المعتصم «ونزع نعله من رجله ووضع رجلاً على رجل»(**)، ثم قال: «يُحضر أحمد بن حنبل فأحضر، فلما وقف بين يديه وسلم عليه، قال له: يا أحمد لا تخف، فقال أحمد: والله يا أمير المؤمنين، لقد دخلتُ عليك وما فى قلبى مثقال حبة من الفزع، فقال له المعتصم: ما تقول فى القرآن؟ فقال: كلام الله، قديم غير مخلوق، قال الله عز وجل: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾(***)، فقال له: عندك حجة غير هذا ؟ فقال أحمد: نعم يا أمير المؤمنين، قول الله عز وجل "الرحمن علم القرآن" ولم يقل "الرحمن خلق القرآن" وقوله عز وجل "يس والقرآن الحكيم" ولم يقل "يس والقرآن المخلوق" فقال المعتصم: احبسوه. وتفرق الناس.

(إصرار كل شاهد عيان على اختراع حجة جديدة تقول الكثير عن دهائهم ولكنها لا تقول شيئًا عن مصداقيتها) فلما أصبحتُ قصدتُ الباب، فأُدخِلَ الناس، فدخلت معهم، فأقبل المعتصم وجلس على كرسيه، فقال: هاتوا أحمد بن حنبل، فجيء به فلما أن وقف بين يديه، قال المعتصم : كيف كنتَ يا أحمد فى محبسك البارحة؟ فقال: بخير، والحمد لله، إلا أننى رأيتُ يا أمير المؤمنين عجباً.

قال له: وما رأيت؟

(*) طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى الفراء، وأوردت الرواية كاملة ، ص ١٦٤. (المترجم)

(**) طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى الفراء، ص ١٦٤.

(***) سورة التوبة، آية ٦ .

قال: قمتُ فى نصف الليل فتوضأت للصلاة، وصليت ركعتين فقرأت فى ركعة (الحمد لله) و (قل أعوذ برب الفلق) ثم جلست وتشهدت وسلمتُ، ثم قمت فكبرتُ وقرأت (الحمد لله) وأردت أن أقرأ (قل هو الله أحد) فلم أقدر، ثم اجتهدت أن أقرأ غير ذلك من القرآن فلم أقدر.

فمددت عينى فى زاوية السجن، فإذا القرآن مسجى ميتًا، فغسلته وكفنته، وصليت عليه. ودفنته.

فقال له: ويلك يا أحمد، والقرآن يموت؟!

فقال له أحمد: فأنت كذا تقول: إنه مخلوق وكل مخلوق يموت.

فقال المعتصم: قهرنا أحمد، قهرنا أحمد.

فقال ابن أبى دؤاد وبشر المريسى:(١٢٥) اقتله حتى نستريح منه.

فقال : إننى عاهدت الله أن لا أقتله بسيف ولا آمر بقتله بسيف.

فقال له ابن أبى دؤاد: اضربه بالسياط.

فقال: نعم.

ثم قال: احضروا الجلادين.

فأُحضِرَ.

فقال المعتصم لواحد منهم: بكم سوط تقتله؟

قال : بعشرة يا أمير المؤمنين.

قال : خذه إليك.

قال سليمان السجزى: فأُخرج ابن حنبل من ثيابه، واتزر بمئزر من الصوف، وشُدّ فى يديه حبلان جديدان. وأخذ السوط فى يده، وقال: أضربه يا أمير المؤمنين؟

فقال المعتصم : اضربْ.

فضربه سوطًا.

فقال أحمد : الحمد لله.

وضربه ثانيًا.

فقال : ما شاء الله كان .

فضربه ثالثًا، فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

فلما أراد أن يضربه السوط الرابع نظرت إلى المئزر من وسطه قد انحل، ويريد أن يسقط فرفع رأسه نحو السماء وحرك شفتيه، وإذا الأرض قد انشقتْ وخرج منها يدان فوزرتاه بقدرة الله عز وجل. فلما أن نظر المعتصم إلى ذلك قال: خلوه.

فتقدم إليه ابن أبى دؤاد وقال له : يا أحمد، قل لى فى أذنى: إن القرآن مخلوق متى أخلصكَ من يد الخليفة.

فقال له أحمد: يا ابن أبى دؤاد قل فى أُذنى: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، حتى أخلصك من عذاب الله عز وجل.

فقال المعتصم: ادخلوه الحبس

قال سليمان: فحُمل إلى الحبس وانصرف الناس، وانصرفتُ فلما كان الغد أقبلَ الناسُ، وأقبلتُ معهم. فوقفتُ بإزاء الكرسى، فخرج المعتصم، وجلس على الكرسى، وقال: هاتوا أحمد بن حنبل فجيء به.

فلما وقف بين يديه، قال له المعتصم: كيف كنت فى محبسك الليلة يا ابن حنبل؟(١٢٦)

قال: كنت بخير والحمد لله.

فقال: يا أحمد إنى رأيت البارحة رؤيا.

قال: وما رأيت يا أمير المؤمنين؟

قال: رأيت فى منامى كأن أسدين قد أقبلا إلىّ وأراد أن يفترسانى، وإذا ملكان قد أقبلا ودفعاهما عنى، ودفعا إلىّ كتابًا. وقالا لى : هذا المكتوب رؤيا رآها أحمد بن حنبل فى محبسه.

فما الذى رأيت يا ابن حنبل؟

فأقبل أحمد على المعتصم، فقال له : يا أمير المؤمنين فالكتاب معك ؟

قال : نعم وقرأته لما أصبحت وفهمت ما فيه.

فقال له أحمد: يا أمير المؤمنين رأيت كأن القيامة قد قامت، وكأن الله قد جمع الأولين والآخرين.

فى صعيد واحد وهو يحاسبهم فبينما أنا قائم إذْ نُودى بى فقدمتُ حتى وقفتُ بين يدى الله عز وجل، فقال لى: يا أحمد، فِيمَ ضُرِبْتَ؟

فقلتُ: من جهة القرآن.. فقال لى وما القرآن؟

فقلتُ: كلامك اللهم لك.

فقال لى: من أين قلت هذا ؟

فقلت: يا ربى حدثنى عبد الرازق.

فنُودى بعبد الرازق، فجىء به حتى أقيم بَين يدى الله عز وجل.

فقال له: ما تقول فى القرآن، يا عبد الرازق؟

فقال: كلامك اللهم لكَ.

فقال الله عز وجل: من أين قلتَ هذا ؟

قال: حدثنى معمر.

فنودى بمعمر، فجىء به حتى أوقف بين يدى الله عز وجل.

فقال الله عز وجل له: ما تقول فى القرآن يا معمر؟

فقال معمر: كلامك اللهم لك.

فقال [الله عز وجل له]: من أين قلت هذا ؟

فقال معمر: حدثنى الزهرى.

فنُودى بالزهرى، ما تقول فى القرآن؟

فقال الزهرى: كلامك الله لك.

فقال [الله عز وجل]: يا زهرى من أين لك هذا؟

قال [الزهرى]: حدثنى عروة فجىء به.

فقال [الله عزو جل]: ما تقول فى القرآن؟

فقال [عروة]: كلامك الله لك.

فقال [الله عز وجل]: يا عروة من أين لك هذا ؟

فقال [عروة]: حدثتنى عائشة بنت أبى بكر الصديق.

فنوديت عائشة فجىء بها .. فوقفت بين يدى الله عز وجل.

فقال الله عز وجل لها : يا عائشة ما تقولين فى القرآن ؟

فقالت: كلامك اللهم لك.

فقال الله عز وجل لها: من أين لك هذا؟

قالت: حدثنى نبيك محمد صلى الله عليه وسلم.

قال: فنودى بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فجيء به.

فوقف بين الله عز وجل.

فقال [الله عز وجل]: يا محمد ما تقول فى القرآن؟

فقال له: كلامك اللهم لك.

فقال الله [عز وجل] له: من أين لك هذا؟

فقال النبى صلى الله عليه وسلم : حدثنى جبريل، فجيء به، حتى وقف بين يدى الله عز وجل.

فقال [الله عز وجل]: يا جبريل ما تقول فى القرآن؟

فقال : كلامك اللهم لك.

فقال الله تعالى له: من أين لك هذا؟

فقال [جبريل عليه السلام]: حدثنا إسرافيل.

فنودى إسرافيل فجيء به، حتى وقف بين يدى الله عز وجل.

فقال الله سبحانه: يا إسرافيل، ما تقول فى القرآن؟

فقال [إسرافيل عليه السلام] : كلامك اللهم لك.

فقال الله له: ومن أين لك هذا؟

فقال إسرافيل: رأيت ذلك فى اللوح المحفوظ.

فجيء باللوح المحفوظ فوقف بين يدى الله عز وجل.

فقال [الله عز وجل] له: أيها اللوح ما تقول فى القرآن؟

فقال [أى اللوح المحفوظ]: كلامك اللهم لك.

فقال الله تعالى : من أين لك هذا؟

فقال اللوح : كذا جرى القلم علَيّ.

فأُوتِىَ بالقلم حتى وقف بين يدى الله عز وجل.

فقال الله عز وجل : يا قلم ما تقول فى القرآن؟

فقال القلم: كلامك اللهم لك.

فقال الله: من أين لك هذا؟

فقال القلم: أنت نطقت وأنا جريت.

فقال الله عزوجل : صدق القلم، صدق اللوح، صدق إسرافيل، صدق جبريل، صدق محمد [صلى الله عليه وسلم]، صدقتْ عائشة، صدق عروة، صدق الزهرى، صدق معمر، صدق عبد الرازق، صدق أحمد بن حنبل : القرآن كلامى غير مخلوق.

قال سليمان السجزى: عوتب عند ذلك المعتصم، فقال: "صدقت يا ابن حنبل وتاب المعتصم، وأمر بضرب رقبة (*) بشر المريسى وابن أبى دؤاد وأكرم أحمد بن حنبل وخلع عليه فامتنع من ذلك، فأمر به فحمل إلى بيته"(**).

ورواية سليمان السَجزى، بصورة أكبر من رواية ابن الفرج، تقدم جهداً مخططًا لتَعْرضَ الجدل الحنبلى باشتماله على الأنواع الثلاثة للبرهان: الرؤى البرهانية ورجوع الخصم عن آرائه والبرهان من الله. وتبسط هذه الرواية الموضوع الأكثر أهمية وهو اللغز المشكل وذلك باستخدام القرآن نفسه بوصفه الأصح. بعد ذلك تقدم السرد الدرامى لجعل دعوى رجال الحديث لحديث النبى تجسيداً ملموسًا، فيأتى إسناد ابن حنبل حيًّا عند الله، حيث يتضح أن «وراثة الأنبياء» تعنى فى النهاية حراسة كلام الله نفسه. وأكثر من ذلك أن الرواية تقدم تفسيراً - حتى وإن كان خارقًا بوضوح لا لبس فيه - لإطلاق سراح ابن حنبل. وهى تتنبأ أيضًا بالخليفة، الذى سيعلن عَقيدة خلق القرآن ثم يتوب عن تعذيبه لابن حنبل. وأخيراً فهى ترد الاعتبار للمحنة نفسها، فبدونها فإن صحة الرأى الحنبلى ربما لم تكن تخرج للنور باستخدام الطُرَف والألغاز والتشخيص الدقيق، فإن الرواية جعلت هذه النقاط جلية جداً لدرجة أنها أصبحت غير

(*) لقد عاش بشر المريسى حتى توفى عام ٢١٨هـ ولم يضرب أحد عنقه. (المترجم)

(**) نقلت هذا النص الطويل كما ورد فى (طبقات الحنابلة) لابن أبى يعلى الفراء، ج ١:١٦٤-١٦٧. (المترجم)

مصدقة بالمرة بوصفها تاريخًا. فلم يُوردها ثقة تالٍ، واعتراضهم يساعد على تعريف المدى الذى لا ينبغى كُتاب التراجم أن يتجاوزوه، بوصفهم مؤرخين[١٢٧].

وبالنسبة للمترجمين الحنابلة المتأخرين فإن روايات مثل تلك التى عند ابن الفرج وسليمان السجزّى لا يمكن أن تحل بصوة تامة محل الروايات العائلية، وهى التى جاءت من مصدر لصيق بالإمام، ولا تحتوى على اختلاقات سمجة. فطبقًا لذلك استخدم المترجمون إحدى التراجم العائلية، وهى غالبًا ترجمة صالح، بوصفها مصدراً أو مستنداً لرواياتهم. ومع ذلك فقد انتزعوا أيضًا من مصدر آخر الروايات المسردة بصيغة المتكلم، لاسيما تلك التى عند ابن الفرج مهما كانت النُّتف والأجزاء التى تسهم فى السرد المُرضى الجدلى والأكثر درامية، وأدخلوها فى مواضع مناسبة فى القصة وفى كتابه «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» يتدخل ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ/١٢٠٠م) فى روايات صالح الوصفية مؤكداً أن ابن أبى دؤاد، وليس المعتصم، هو الذى يتحمل مسئولية المحنة. فابن الجوزى لكى يفسر إطلاق سراح الإمام أحمد جعل ابن أبى دؤاد يقول بأن ترك الإمام يموت داخل القصر سيجعل منه شهيداً. ويضيف ابن الجوزى روايتين تدعيان أن الخليفة رَقّ لأنه خشى العامة. وبعد ذلك تأتى حكاية السراويل، فى أشكال متعددة، إلى جانب رواية تقدم تفسيراً يبدو متناقضًا عن ذلك الذى يحدث عندما تُورد الروايات المماثلة له: لماذا يَرى الرواة السراويل قد أعيدتْ إلى مكانها بينما لم يَرها المتحنون؟ الإجابة (وهى التى لا تنسب لأى واحد آخر إلا الوالى إسحاق ابن إبراهيم) هى أن الكرامة «لم تُلحظ بسبب ذهول هؤلاء الحاضرين». وفى النهاية يورد ابن الجوزى شهادة اثنين من الجلادين، اللذين قالا إنهما ضربا ابن حنبل حتى اقترب من الموت. واستخدمت هذه الشهادة بصورة جلية فى دحض ادعاء أن الإمام لم يصب إصابة مؤذية[١٢٨].

ومع كل إنجازاتها فإن رواية ابن الجوزى عجزت عن توحيد كل الروايات فى تفسير واحد، وليحقق هذا فإن التراث الحنبلى قد اضطر فقط أن يأخذ على عاتقه التسوية الإضافية للعناصر الموجودة فعلاً. هذه العملية بدأت قبل زمن ابن الجوزى: فى ترجمة ابن حنبل للبيهقى (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٥-١٠٦٦م) كما أورد الذهبى (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، ونجد رواية تربط الكرامة بالهياج الجماهيرى المفترض. وعندما

وقع مئزر ابن حنبل رأى الراوى "كفًا من ذهب خرج من تحت مئزوة بقدرة الله، فصاحت العامة(*) . فلا الذهبى ولا مُلخص البيهقى: ابن كثير (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٣م) يقدم هذه الرواية كاملة(١٢٩). وعلى أية حال فإنها تظهر عن البيهقى فى عمل معاصر تقريبًا لعمل ابن الجوزى : «محنة الإمام أحمد بن حنبل» لتقى الدين عبد الغنى المقدسى (ت ٦٠٠هـ/١٢٠٣-١٢٠٤م). وفيه يروى الرواية عن عباس بن مشكويه، «قال: كنت فى الدار يوم ضرب أحمد، فلما ضرب السوط الثامن اضطرب المئزر فى وسطه، فرأيته قد رفع رأسه إلى السماء وحرك شفتيه، فما استتم الدعاء حتى رأيت كفًا من ذهب قد خرج من تحت المئزر، فرد المئزر إلى موضعه بقدرة الله، فضجت العامة وهموا بالهجوم إلى دار السلطان وأمر بحمله [إلى داره](١٣٠)(*).

هذه الرواية تمزج بين رواية العامة وحكاية السراويل فى نتيجة سببية: ثار الناس عندما رأوا الكرامة؛ فخاف الخليفة فأطلق سراح الإمام. لأنه تفسير موجز ومقبول (إنْ كان المرء يؤمن بالكرامات) فهو ليس فيه إلا عيب واحد فقط، وهو أنه يتناقض مع الشهادة المنسوبة لإسحاق بن إبراهيم والتى طبقًا لها كان المشاهدون خائفين من مشاهدة الكرامة. وفى النهاية فإن هذاالتناقض يجد له حلاً فى «مناقب أحمد بن حنبل» للمقريزى (ت ٨٤٥ هـ/١٤٤١ـ ١٤٤٢م) الذى حذف العقوبة المزعجة من رواية إسحاق ابن إبراهيم. والآن بعد مرور ستة قرون من التأليف والتبديل من خلال كمٍ هائل من التحقيقات والتوثيقات الأخرى، وعدد من القرون فى المجهودات التحريرية لبناء الرواية التى تبرئ ابن حنبل فى حين تعزز – ولو ظاهريًّا – الوثيقة البرهانية التى هى نموذج لترجمة بعقلية الحديث، فقد اكتمل تراث الحنبالة الأدبى فى استجابته الروائية لمحنة الإمام وجلده ثُم إطلاق سراحه.

وعند مقارنتها بإجماع الشيعة "الاثنا عشرية" على موت الرضا (الفصل الثالث)، فإن رواية محنة ابن حنبل تقدم تحفظًا مهمًّا فى تناول الخلفاء. وكما رأينا فإن مترجمى العصر المملوكى استنكروا المحنة ووبخوا المأمون بقسوة؛ لأنه فرضها (الفصل الثانى).

(*) الذهبى، سير أعلام النبلاء ج ١١ ، ٢٥٦.

(**) تقى المقدسى، محنة الإمام أحمد، ١٠٩.

وبرغم ذلك فهم كرهوا أن يَدعُوا الحادثة تُعرِّض بشرعية الخلافة. ولعل ورَثة التراث الترجمي الذين أكدوا ثَبَات ابن حنبل ، كانوا يمتلكون القدرة على وضع محنته في السياق الأوسع. والمحاولة الأشمل لفعل ذلك هي محاولة تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ/١٣٧٠م)، الذي يمتدح في مدخله عن ابن حنبل كل خلفاء المحنة. فالمأمون برغم طرقه المنحرفة، كان فيلسوفًا، والمعتصم مدافعًا عن العقيدة، والواثق فطنًا مثقفًا. فقد كانت المحنة خطأً من علماء السوء. ولكنهم حتى لو لم يكونوا حاقدين، فإنهم كانوا خاطئين: "ولولا اجتماع فقهاء السوء على المعتصم لنجاه الله مما فرط منه، ولو أنّ الذين عنده من الفقهاء على الحق لأروه الحق أبلج واضحًا ولا يغروه على ضرب مثل الإمام حمد"(*). ويستنتج تاج الدين السبكي أن ذلك الانحراف عن السياسات المبهرة المتفردة للخلافة العباسية كان هدفًا، "ولكنْ ما الحيلة والزمان بُني على ذلك وبهذا تظهر حكمة الله في خلقه"(*) يقصد بهذا أن المحنة سمحت لابن حنبل أن يثبت عدم خلق القرآن(١٣٢).

ومما لا شك فيه أن المأمون كان سيرتعد لو علم أن محنته كانت ستؤدي إلى تلك النتيجة. وعلى أية حال فذات الشيء ليس صحيحًا تمامًا للمعتصم. وكما أوضح محمد كاظم زمان أن المعتصم ـ عكس سلفه ـ لم يَدع لنفسه السلطة التأويلية ضد السلطة التأويلية للعلماء. وبالأحرى أنه لم يكن يثق بأي جماعة من العلماء ثقة تامة فحسب(١٣٣). وربما بصورة أوضح نقول إنه أمر بالجلد ليكتشف إنْ كان القرآن مخلوقًا. والتعذيب لم يكن حتى في المقام الأول، وسيلة عقاب فحسب، وإنما كان أيضًا وسيلة لانتزاع الحقيقة(١٣٤). وبالنسبة للمهتمين من المعاصرين ـ مؤكد ـ أن المحنة كان لها تأثير في إعلان شرعية موقف ابن حنبل. وإعلانها تحت وطأة التعذيب، ومقاومته [للقول] بخلق القرآن أكسبها أهمية أكبر مما لو كانت في سياق آخر. وفي أيام ابن حنبل، استطاع أهل السنة الساخطون، مثل أبي عمران، أن يشجبوا العباسيين بقوة. وفي القرون المتأخرة – على أية حال – لم يعد العباسيون قادرين على جلد أحد، والتفت تاج الدين السبكي إلى الوراء فرأى كيف أن المحنة كانت نصرًا حاسمًا للمذهب السني.

(*) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٢٩.

الافتتان بالورع :

لعل ردود الحنابلة على المحنة تشير إلى أن الرواة والمترجمين اعتبروا الإمام مجاهراً بالإيمان. فمعاصره الزاهد بشر بن الحارث، يصفه – كما يروى – بأنه «قام مقاوم الأنبياء»(*) ثمة نموذج من تيار كتاب التراجم المتأخرين هو تقييم ابن أبي يعلى الفراء لأحمد بن حنبل:

"أوذى فى الله عز وجل فصبر، ولكتابه نَصر، ولسنة رسوله صلى الله عليه وسلم انتصر، أفصح فيها لسانه، وأوضح بيانه، وأرجح ميزانه لا رَهَب ما حُذِّر، ولا جُبن حين أُنذر، أبان حقًا وقال صدقًا، وزان نُطقًا وسَبْقًا. ظهر على العلماء وقهر العظماء. ففى الصادقين ما أوجهه، وبالسابقين ما أشبهه، وعن الدنيا وأسبابها ما كان أنزهه. جزاه الله خيراً عن الإسلام والمسلمين»(**)(١٣٧).

يقول أبو نعيم الأصفهاني: «لو كان أحمد بن حنبل فى بنى إسرائيل لكان آية»(***) أى دليلاً على قدرة الله. رغم أن محمد بن أحمد العبادى (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، المترجم الشافعى الذى كان معادياً لفقه ابن حنبل، اعترف أن سيرته شكلت «أحدوثة». وبصورة مشابهة الخطيب البغدادى ، الذى كان متهمًا بالتحامل على الحنابلة، يورد رواية فحواها أن الله «أيد هذا الدين برجلين لا ثالث لهما : أبوبكر الصديق يوم الرِّدة، وأحمد بن حنبل فى يوم المحنة»(****)(١٣٨).

ومن المدهش أن الإعجاب بإنجاز الإمام لم يكن محصوراً على العلماء. وإن تكن تراجمه المتأخرة مرشدة، فإن أناس من مختلف الأجناس راحوا ينظرون إليه بوصفه

(*) تقول الرواية : «قال أصحاب بشر بن الحارث حين ضرب أحمد بن حنبل: يا أبا نصر لو خرجت فقلت: إنى على قول أحمد بن حنبل، فقال بشر : أتريدون أن أقوم مقام الأنبياء؟ إن أحمد بن حنبل قام مقام الأنبياء» مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، ابن الجوزى ص ١١٨. (المترجم)

(**) ابن أبى يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١ : ١٢-١٣.

(***) حلية الأولياء ، ج ٩ : ٢٠٥.

(****) طبقات الحنابلة ، ١٣.

تقيًّا ورعًا[١٣٩]. ولعل مصدرنا الأكثر أهمية عن الافتتان بورعه هو ابن الجوزى، الذى يوثق ويناقش شهرة الإمام فى العديد من الأعمال. برغم أن مصادره تصور ابن حنبل على أنه مبجلاً، أو على الأقل يستحق التبجيل، فى حياته الطويلة، غير أن ابن الجوزى لا يورد إلا روايات قليلة تعزز انطباع أبى زرعة : إن المحنة هى التى صنعت شهرته. وبالنسبة لكثير من المهتمين، فإن محنة الإمام، أثارت كثيراً من نفس التداعيات مثل قصص المتحمسين التى وردت فى تراجم المأمون من بين هؤلاء المهتمين لابد أن نعد الذهبى، الذى يورد فى ترجمته للإمام، حديث أبى سعيد الخدرى (أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر)، وبالتحديد فهو النص الذى اتهم المأمون صاحب الكفن المتحمس بمحاولة تطبيقه[١٤٠]. ولعل ابن الجوزى، الذى كان أقل انتقاداً للخلفاء من الذهبى، لم يفكر فى تحدى الإمام للعباسيين. وعلى أية حال، فهو يزودنا بدليل يشير إلى أن ثبات ابن حنبل تحت الجلّد، اجتذب خيال العامة. وبرغم أن ابن الجوزى يعترف بازدراء العامة، فإنه استسلم لنفس الإغراء، من الذين أُعجبوا بابن حنبل لتنفيذه حدود الدين وكان ذلك بمثابة أبرز أشكال التحدى، مُخاطرِ للتحدى.

وطبقًا لابن الجوزى، روى الإمام نفسه الحكاية التالية:

> فعندما "مُدت يداى للعُقابين إذ أنا بإنسان يجذب ثوبى من ورائى ويقول لى : تعرفنى؟
>
> قلت : لا.
>
> قال : أنا أبوالهيثم العيّار، اللص الطرّار، مكتوب فى ديوان أمير المؤمنين أنى ضُربت ثمانية عشر ألف سوط بالتفاريق، وصبرت فى ذلك على طاعة الشيطان لأجل الدنيا، فاصبرْ أنت فى طاعة الرحمن لأجل الدين"(*).

وتماشيًا مع هذا الاختلاف، فإن ابن حنبل بعد ذلك بارك أبا الهيثم لتقويته عزمه[١٤١]. وتأتى هذه الرواية عند ابن الجوزى فى التراجم الثلاث التى كتبها كلها عن الإمام، كما لو كانت بين الروايات الأساسية فى أية حكاية عن ابن حنبل[١٤٢] وفى إحدى التراجم الثلاث، يضيف ابن الجوزى سلسلة من النوادر عن الثبات المشهور

(*) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ٣٣ – ٣٣٤.

السفاح أبى الهيثم. وتظهر هذه النوادر منسجمة مدهشة، وأحيانًا متداخلة، لروايات محنة ابن حنبل فى إحداها، يوضح أبوالهيثم (يُعرف باسمه العَلَم أبو خالد الحدَّاد) للمتوكل ووزيره الفتح بن خاقان كم هو قاسٍ، ولقيه [أى لقى الإمام أحمد] خالد الحداد فشجعه، وقال له:

" إننى ضُربت فى غير الله عزوجل ، وكان خالد يُضرب المثل بصبره، فقال المتوكل: ما بلغ من جَلَدك؟ فقال: أمْلِئَ لى جراب عقارب، ثم أدخل يدى فيه، وإنه ليؤلمنى، وأجد لآخر سوط من الألم ما أجد لأول سوط، ولو وضعتُ فى فمى خرقة وأنا أُضرب لاحترقتْ من حرارة ما تخرج من جوفى، ولكننى وَطَّنْتُ نفسى على الصبر. قال له الفتح: ويحك هذا مع اللسان والعقل، ما يدعوك إلى ما أنت فيه من الباطل؟

قال: أحب الرئاسة.

[قال المتوكل: ونحن خليفة، فقال له رجل : يا خالد ما أنتم لحوم ودم فيؤلمكم الضرب؟ قال: بلى، يؤلمنا ولكن معنا عزيمة صبر ليست معكم. وقال داود بن عدى: لما قدم خالد اشتهيت أن أراه، فمضيت إليه فوجدته جالسًا غير ممكن لذهاب (لحم) أليتيه من الضرب، وإذا حوله فتيان فجعلوا يقولون ضُرب فلان وفُعل بفلان، فقال: كما تتحدثون عن غيركم، افعلوا أنتم حتى يُتحدث منكم][١٤٣](*).

بعد إجراء جميع التغيرات الضرورية، قال ابن حنبل، الذى وصف بأنه كان يسعى للرياسة، نفس الرد عن زملائه الذين استسلموا فى المحنة[١٤٤]. وبصورة أكثر تفصيلاً فإن تفاخر خالد وثبات ابن حنبل الوطيد كانا يمثلان تحديًا لسلطة الخليفة بنفس الطريقة ، ولم يغير مقدار الضرب تجاه أى منهما. وفى كلتا الحالتين على الخليفة إما أن يعترف بالقوة التى يمتلكها خصمه، أو أن يقتله. وعلى أية حال، فإن الفعل الأخير كان سيدلل على عجزه إلا أن يَرُدَّ بالقوة الغاشمة . ومن بين المتحمسيّن الاثنين يعرض خالد التحدى الأقل، كما يؤكد الفتح بن خاقان، لأن وضعه كان باطلاً وعلى أية حال فلهذا السبب كان باستطاعته أن يقول ما لم يستطع ابن حنبل قوله، لاسيما أن تحديه للخليفة يعزز رئاسته على أتباعه. ولأن وضع ابن حنبل، على النقيض من ذلك،

(*) ابن الجوزى، المنتظم، ٤٢-٤٣.
أوردت القصة كاملة رغم بعض الزيادة عن النص الإنجليزى والزيادة هى التى بين العلامتين: [ ]. (المترجم)

لقى قبولاً عامًّا وكان شديد الخطورة، فقد تحتم عليه أن يؤكد أنه لا يسعى إلى «الرياسة». ومن ثم يروى صالح قوله عقب ضربه بالسوط: «والله لو أعطيتُ المجهود من نفسى لوددتُ أنى نجوتُ من هذا الأمر كفافًا لا لىَ ولا علىَّ»(*) (١٤٥).

يُورد ابن الجوزى حكايات السفاحين والأتقياء دون تعليق فى التراجم. ومن المدهش رغم ذلك أنه هاجم بعنف قصصًا شبيهة فى عمل آخر، نقد العلم (تلبيس إبليس)، وفيه ينتقد السذاجة والجهل والكسل الروحى الذى يقود الجهّال إلى تعظيم النساك والعرافين والمشعوذين ومن بين الشخصيات «عيّارون» و«فتيان» وهم الأبطال اللصوص الذين يعلنون عن أنفسهم، والذين تُكذب لصوصيتهم ادعاءهم للفضيلة. ومرة أخرى يورد حكايات عن أبى الهيثم خالد الحداد، ولكن هذه المرة يدينها فهؤلاء الذين يسعدون بقدرتهم على تحمل الجلد ـ كما يقول ـ يجب عليهم أن يوجهوا مواهبهم إلى الممارسات التقية بدلاً من ذلك(١٤٦). ومن هذه السلسلة من التداعيات يبدو أن العامة يَجلّون ابن حنبل لنفس السبب الذى اعجبوا من أجله بالفتيان، أى الثبات تحت وطأة السياط. هذا الدمج بين الإمام والفتيان يعزز إحساسنا بأن الزهد والتحمس والشعور المعادى للعباسيين كان متصلاً فى الخيال العام. ويشير على الأخص إلى أن الخطوة التالية المتصلة هى اللصوصية البطولية والعنف الإجرامى. وبكل تأكيد فإن هذا التداعى لا يُشين ابن حنبل ؛ فعندما تكون الدولة ظالمة، تصبح الفضيلة جُرمًا، ويصبح خيار الناس مجرمين. افترض المعجبون بالفتيان ـ بكل تأكيد ـ أن العكس هو الصحيح أيضًا. وبرغم أن ابن حنبل ربما استنكر هذا التفكير السخيف، حتى وإن بدا أن ابن الجوزى يعترف به، مدركًا أو غير مدرك، أن الخليفة ضربه كعمل دينى، وإلا فما كان للفتيان مكان فى فصل خاص بالخداع الدينى والدهماوية.

ونظراً لإيحاءاتها فإن علاقة ابن حنبل الأسطورية بالفتيان تلعب دوراً هامشيًّا فحسب فيما يختص بجماعة المفتونين بالورع. والأكثر شيوعًا أنه يوصف بمرادفات تتوافق و«ولى الله»(١٤٧). ففى مناقب الإمام أحمد بن حنبل» لابن الجوزى، مثلاً فإن

(*) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد بن حنبل.

دعوته مجابه، وشخصه وآثاره مصدر للتبرّك كما أن قبره مزار. ولقد امتلأ معاصروه رهبة من زهده وتقشفه وأملاً فى شفاعته وخوفًا من انتقاصه. كما كانوا مقتنعين بدوره الكبير فى نصرة الإيمان. ونتيجة لذلك، فقد كان له قدرة على منح النجاة الشخصية. ومثل هذه الصفات كما يُروى، أثارت احتجاجًا من جانب ابن حنبل، ولكن يبدو أن معظم مترجميه تقبلوها دون نقد. ومن المسلم به أن ابن الجوزى اعترض عندما وصف أبو نعيم الأصفهانى الإمام أحمد بأنه صوفى. واستنكر الذهبى حكايات الكرامات التى ارتبطت بتراجمه. ولكن حتى تلك الانتقادات تم إسكاتها تقريبًا. ومن الواضح أن قصص القرب الرائع لابن حنبل من الله لا يمكن إنكارها بسهولة. ولو لم يكن أى شىء آخر لها، إلا أنها سمحت لمترجميه أن يصطلحوا مع اثنين من المنافسين شديدىّ الأهمية للطائفة، وهما المتصوّفة والشافعية. ولفهم الطريقة التى تم التفاوض من خلالها بشأن تلك العلاقات فإنه من الضرورى أن ننظر نظرة فاحصة فى مسألة الافتتان بالورع التى أثيرت حول الإمام.

وحتى قبل المحنة كان ابن حنبل يتمتع بشهرة لعلمه العميق بالسنة. ولكن الأهم من ذلك أن علمه تمثل فى تطبيقه الواضح للسنة. قال: «ما كتبت حديثًا عن النبى صلى الله عليه وسلم إلا وقد عملت به»(*) [١٤٨]. وهكذا ميز نفسه بتطبيق إحدى خصائص التقوى أى بكونه قدوة لأتباعه[١٤٩]. وبالطبع كانت مهمته نظريًّا أن يدرس الحديث، الذى كان تلاميذه يستخدمونه فى سعيهم للاقتداء بالنبى. وعمليًّا - على أية حال - فإن تطبيق ابن حنبل المثالى للسنة جعله قدوة بذاته. وللحكم على روايات «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» فإن معاصرى الإمام لحظوا تطبيقه حتى للأمور البسيطة. كما يعزز ابن الجوزى ـ المترجم ـ الامتنان بتعهده بكل شىء، بما فى ذلك الأشياء البسيطة ليكتب عنها[١٥٠]. ويزودنا فى الواقع، بنوع من المعلومات عن ابن حنبل نفسه الذى سلك طريق النبى ليس فقط فى آرائه عن قضايا الإيمان وتطبيق السنة ولكن فى عاداته فى الكلام والأكل واللبس. ويسجل كتاب «مناقب الإمام أحمد بن حنبل»، مثلاً، إيمانه بأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الاعتقاد بخلق القرآن كفر، وأن الآيات المتشابهات لا يمكن

(*) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ١٧٩.

تأويلها مجازيًّا(**) ويشير الكتاب أنه ارتدى النعال الصفراء، بينما كان يَتَنَوَّر بنفسه فى البيت بدلاً من الحمام العمومى، ورقع ثيابه بألوان مختلفة(١٥١).

وبالطبع كان هناك خطر قابع فى تلك المبالغة : «إن سلوك ابن حنبل ربما يكون بديلاً عن مبادئ السلوك المتبعة فى القرآن والسنة»(١٥٢). مثل هذه النتيجة، برغم تجديفها، ليستْ متصورة أدبيًّا. وفى مصدر متأخر يذكر أبو بكر الخلال، وهو حنبلى من الجيل الثانى، الجُهَّال الذين قالوا عن أتباع الإمام إنهم يقولون إن «أحمد بن حنبل نبيهم(*) »(١٥٣) كان الإمام مدركًا إدراكًا تامًا للخطر. وطبقًا لكتاب «مناقب الإمام أحمد ابن حنبل» فإنه استنكر تدوين آرائه الفقهية من أى أحد. مثلاً عندما أراه تلميذه الخراسانى ملاحظاته، فقذف الإمام بالقرطاس بعيداً فى غضب(١٥٤). استنكر الإمام هؤلاء الذين بحثوا عن البركة بلمسه. ولكن الحط من قدر النفس هو جزء من ديناميكية التقديس والولاية. ويصر التقىُّ على تواضعه ويتخذ أتباعه هذا التواضع دليلاً أكيداً على علو منزلته. هذه الديناميكية تلتقى مع كثير من روايات ابن الجوزى، وفى الحقيقة تعطى معنى قصصيًّا للسير فى «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» ككل. يتذكره جاره قائلاً :

> «فدخلت إلى الدهليز وهو [أى الإمام أحمد] جالس على التراب وخِضابه قد نصل، وأصول الشعر يبين بياضه، ولبس إزار كراميس صغير وسخ، وقميص غليظ قد أصاب عاتقه التراب، فسألته عن الورع والاكتساب، فرأيته قد أظهر الاغتمام وبانَ عليه فى وجهه حين سألته عن ذلك إزدراءً على نفسه، واغتمامًا بأمره، حتى شق عليَّ، فقلت لرجل كان معى حين خرجنا : ما أراه ينتفع بنفسه أيامًا»(***)(١٥٥).

ونتيجة لهذا الحادث، فإن شهرة ابن حنبل ربما صادفت زخمًا ورونقًا جديدين، حتى وإن لم يجب عن سؤال جاره، وإنْ أجاب، فإن الإجابة تعنى للقاص أقل مما تعنى من حالة وخز الضمير لدى الإمام.

(*) لا أدرى موقف علمائنا الكرام من هذا الكلام. (المترجم)

(**) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٣٠٥.

(***) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ٢٠٨،٢٠٩.

وكما توحي أيضًا هذه الرواية فإن فقر ابن حنبل أفاد كدليل ظاهر على القوة الروحية. وفي روايات العائلة نجد أوصافًا لخشونته وبذاذته. مثلاً أخبرنا، أنه كان يجلس على الأرض دون استخدام حصير أو وسادة، وتَحمّل الذهاب إلى حمّام عام لمدة خمسين عامًا. يقول كما يروون عنه: «أسر أيامي يوم أصبح وليس عندي شيء»(*). ترك عند موته ستة أو سبعة أكياس في خرقة تساوي دانقين(**)(١٥٦) اعتاد أن يمسح بها وجهه. جاء الزهد، كما رأينا، نتيجة الورع، والاقتداء بالنبي أحد مظاهره، وهو رَفْض الإمام قبول الهدايا، أتاح له أن يؤدي دور النصير(الراع) على الأقل من وقتٍ لآخر. وفي أغلب الأحيان كان يَردُّ الهدايا(١٥٧). وعندما لا يستطيع ذلك كان يوزعها [على الفقراء] مثلاً عندما أرسل المتوكل صُرة من المال وزعه على العلماء المعوزين في مبالغ تراوحت بين ٥٠ إلى ٥٠٠ درهم. حتى الكيس أصر على إعطائه لشحاذ(١٥٨).

وفي «المناقب» اتخذت الرثاثة معنى إضافيًا: إذ ارتبطت بالعضوية في أخوة خفية بين الأتقياء ووجدت بعض التصريحات في روايات العائلة، مثلاً عندما يتذكر صالح أن أباه كان متأثرًا بمنظر لابسي الأسمال البالية وجادلهم ليقتدي بهم. وفي «المناقب» أيضًا نعلم أن البغداديين اقتنعوا أن عددًا من لابسي الأسمال البالية كان من «الأبدال» أو «البدلاء»، بمعنى الواحد من العدد المحدود من الأتقياء الذين وهبوا قوة خاصة للشفاعة(١٥٩). ويُصور ابن حنبل على أنه معتاد على الفكرة، التي يفسرها بما يتطابق مع أفكاره للفضيلة. سئل ابن حنبل :«فقيل له يا أبا عبد الله أين يطلب البدلاء؟ فأجاب «إن لم يكن في أصحاب الحديث فلا أدري»،(***) وفي رواية أخرى يقول: «إنْ لم يكن أصحاب الحديث أبدالاً فمن يكون»(***)(١٦٠). وفي الخيال الشعبي، على أية حال، تبدو الفكرة مرتبطة بالعلم بصورة غامضة. يروي إحداها أبو عبد الله بن سافري [وراق الحسن البزاز وكان ثقة] قال .

«كنا نتعبد في مسجد العطّار ونحن أحداث بعضنا يعمل خوصًا، وبعضنا مغازل وغير ذلك وكان فينا شاب ذو هيئة، فحدثنا الشاب قال : كنا نصيد السمك

(*) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ٢٠٩، ٢٠٨.

(**) في لسان العرب الدانق : من الأوزان، وربما قيل داناق كما قالوا الدرهم درهام، وهو سدس الدرهم. (المترجم)

(***) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ١٨١.

بناحيـة الدُّجيل، فـانقلبـتُ عشيةً فإذا رجل عليه أطمار رَثة يمشى وأنا أحضر(*) فلا ألحقه، فاستقبلته فقلت: يا هذا أنت من الأبدال؟

قال : نعم.

قلت : أين تريد ؟

قال : الشام.

قلت : ومن أين جئت؟

قال : من عند أحمد بن حنبل.

قلت : أى شىء تعمل عنده؟

قال : أسأله عن مسألة، أحمد منا وهو أفضل منا"(**)(١٦١).

ومن المسلم به، أن مكانة ابن حنبل العالية تنبع من وظيفة [العالم] المتميز المثقف فى إجابته عن الأسئلة «حول الأمور الخلافية»(١٦٢). فالأبدال، وبدقة أكبر «البدل» الذى يظهر فى هذه القصة، هو مرتدى أطمار رقة يمشى، وليس بعالم معروف. والطبيعة المرسومة بوضوح للرواية توحى بأن الرواة الحنابلة كانوا يسعون لادعاء فكرة الأبدال من النساك. ولو استطاع أى زاهد ذو أسمال بالية أن يحرز الشهرة بالقرب الخاص من الله. فإن الجهود الدؤوبة لعلماء الحديث تبدو عديمة القيمة. وحقيقةً فإن زهاداً بأعينهم فى زمن ابن حنبل شجبوا «الحديث»، بينما وصل آخرون إلى حد تلخيص معرفة بديلة وهى التصوف (انظر الفصل الخامس). وجدت هذه التطورات بكل وضوح استجابة من الرواة الحنابلة. وتبدو إحدى الاستجابات وهى تأكيدهم على فقر الإمام وتقشفه، وكأنها تقول إنه استطاع أن يبز الزهاد فى دورهم(١٦٣). وثمة استجابة أخرى تشير بكل وضوح إلى أن الأبدال يقدرون ابن حنبل أكثر من أنفسهم.

(*) أحضر أى أسرع. (المترجم)
(**) ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد، ١٤٧.

وإلى جانب إعطاء ابن حنبل مكانة بين الأبدال، فإن «مناقب الإمام» أحمد بن حنبل تمنحه استجابة الدعوة. ففى ترجمة صوفية متأخرة، فإن الدعاء المستجاب كان برهانًا على الولاية. أبو نعيم الأصفهانى، مثلاً عَدّ استجابة الدعاء من علامات الولاية[١٦٤]. وطبقًا للإمام الشيعى على الرضا فإن استجابة الدعاء كانت أحد الخصائص المميزة للإمامة، والخاصية الأخرى كانت العلم[١٦٥] وفى النموذج المبكر لبيتر براون عن «القداسة فى العصور المتأخرة» فإن فاعلية الدعاء شيء أساسى لسلطة التقيّ بوصفه ظهيراً أو بوصفه شفيعًا، هذه السلطة يظهرها بصورة أكثر درامية استدعاء الكرامات التى تثبت تأثير خاص فى ضمان الولاء وإلهام الهداية[١٦٦]. وحديثًا ألقتْ كلوديا راب Claudia Rapp ضوءًا جديداً على دور التقيّ بوصفه شفيعًا. فأتباع القديس سألوه أن يدعو لهم بالهداية فى نضالهم الروحى وأن يُجنبوا الإغراء وأن تُغفر خطاياهم. ومع ذلك فالنتيجة المرجوة لشفاعة القديس لا تحتاج دائمًا إلى كرامة ولا تحتاج أن تمتد نصرته خارج دائرة مريديه. فبدعائه بالرفاهية الروحية لأتباعه يستحوذ القديس على ولائهم ويتلقى فى المقابل دعاءهم ويسهم فى تثبيت جماعة الإيمان[١٦٧]. فى «مناقب الإمام ابن حنبل» يؤدى دعاء ابن حنبل تنوعًا مشابهًا من الوظائف. وفى هذه الحالة أنتج ابتداعه كرامات برهانية مشاهدة كارتفاع سراويله أثناء المحنة. وفى مرة أخرى حمى نفسه، كما يعرف أهل السنة، عندما دعا ألا يجمع بينه وبين المأمون، الذى مات بالفعل بعد ذلك[١٦٨]. وفى حالات دنيوية حل مشكلاته هو وجيرانه، فطرد النمل من منزله، وأوقف نزيفًا وشفى أم جاره[١٦٩].

وكما هو الحال فى حالة القديسين النصارى، امتدت قدرة ابن حنبل على الشفاعة تأثيرات معجزة إلى شخصه وأفعاله. وكما يروى، نسب معاصروه تأثيراً خارقًا معجزًا للمسته ونظرته وكذلك رفاته، أو ذِكْر اسمه أو مجاورته فى منزله، فقد تجمع الناس لا لرؤيته فحسب وإنما لرؤية أى واحد قد رآه أو حتى دعا فى مسجده[١٧٠]. وعلاوة على ذلك فإن أملاكه كانت محصنة ضد الفيضان والنار، ونقلت بركته. وعندما يندق قلم أحد تلاميذه، يعطيه ابن حنبل قلمًا بدلاً منه، ولكن التلميذ يعطيه بدوره لرجل يضعه فى نخلته عساها تثمر، وأثمرت بالفعل[١٧٢]. والإمام نفسه وافق على البركة المنقولة من حيث المبدأ، كما يروى أنه حافظ على إناء للنبى [صلى الله عليه وسلم] وعددٍ من

شعراته[١٧٣]. وعلى نحو متميز فإنه على أية حال، كان يخشى من تعظيمه بطريقة مشابهة. مثلاً، عندما مسح عبدالصمد الطاليسى يده على أحمد بن حنبل، ثم مسح يده على بدنه، قال عبدالصمد الطاليسى: «فغضب الإمام غضبًا شديداً، وجعل ينفض يده ويقول: عمن أخذتم هذا؟ وأنكر إنكارًا شديدًا»(*) [١٧٤].

وإلى جانب منح البركة فى الدنيا، فإن ابن حنبل اتُّخِذَ معياراً على مصير المرء فى الآخرة. يروى ابن الجوزى فى مناقبه أن «أحمد بن حنبل محنةٌ به يعرف المسلم من الزنديق»(*)، فالمؤمن لا يحتاج إلى أدلة الرافضة ولا الناصبيين ولا القدرية، ولا المرجئة ويقول: «وأعلم أن هذه الطوائف كلها مجمعة على بغض أحمد بن حنبل؛ لأنه ما منهم أحد إلاَّ وفى قلبه منه سهم لا يزول»(*)[١٧٥]. وبوضوح فإن مثل تلك التصريحات لم تكن أمرًا جدليًا أو لغة سرية لوصف الخصوم من المتكلمين، وبالأحرى فإنهم ساووا بين اللعنات والنتائج المفرطة. يروى رجل أن لسانه انتفخ ألمًا بعد أن انتقض الإمام. وأن المصير التعس الذى حل بمعذبيه كان أكثر قسوة. فالرجل الذى رمى قبره [أى قبر الإمام أحمد] ببندقة قد جفتْ يده. وابن أبى دؤاد قاضى القضاة أيام المعتصم، أصيب بالفالج. وكذلك الجلاد الذى ضرب الإمام أثناء المحنة «مكث خمسة وأربعين يومًا ينبح كما ينبح الكلب»،(*) وإنْ لم يطلب العفو، كما فعل الكثيرون، فإنه سيخلد فى جهنم. والمثال الأكثر تأثيراً لهذا المبدأ هو مصير قاضى القضاة، رئيس المتحنين أحمد ابن أبى دؤاد فليلة موت ابن أبى دؤاد رُوِىَ عمن قال: «أتدرون ما رأيت الليلة؟ وكانت الليلة التى رأوا فيها النار ببغداد وغيرها. رأيت كأن جهنم زفرت فخرج منها اللهب أو نحو هذا الكلام. فقلت: ما هذا؟ قيل: أعدت لابن أبى دؤاد»(**)[١٧٧].

وعلى العكس من ذلك فإن الولاء لابن حنبل يعطى النجاة. رُوِىَ [عن على بن إسماعيل السجستانى] أنه قال: «رأيت كأنَّ القيامة قامت وكأن جاءوا إلى موضع عنده قنطرة لا يترك أحد يجوز حتى يجىء بخاتم، ورجل ناحية يختم الناس ويعطيهم، فمن جاز بخاتم جاز، فقلت: من هذا الذى يعطى الخواتيم؟ فقال: هذا أحمد بن حنبل»(**).

(*) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ٢٧٦، ٤٩٤، ٤٩٥ .

(**) ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد ، ص ٤٩١، ٤٤٦ .

ويروى أيضًا أن [عبدالرحمن بن يونس] قال: «رأيت فى المنام لما توفى أحمد بن حنبل، كأنى قد دخلتُ الجنة، فقيل لى: أنتَ فى جنة عدن، فاستقبلنى ثلاثة فوارس وبين أيديهم فارس بيده لواء، فقلت: من هؤلاء؟ فقيل لى: الذى عن يمينه جبرائيل وعن يساره ميكائيل والأوسط أحمد بن حنبل وصاحب اللواء إسرافيل، وإن الله تعالى أعطاه هذا اللواء وولاه جنة عدن لا يدخلها إلا من أحبه»(*)(١٧٨). ومن مثل تلك الرؤى يتصور العلماء أن ابن حنبل فى الآخرة لديه ميزة دنيوية فى التفريق بين الإيمان والكفر. والتقديس الشعبى لم يلتفت لمثل تلك الخصائص، وادعى بالفعل أن القرب من قبر الإمام كافٍ لضمان النجاة. أحد زوار قبره سمع صدفة صوتًا يعلن من الأرض: «ما فينا شقى والحمد لله ببركة أحمد»(*). وثمة شهود متنوعون يرون فى زيارات الأحلام موتى جددًا من أصدقائهم وأقاربهم يشكرون الأحياء؛ لأنهم دفنوهم قرب [قبر] الإمام. وفى إحدى هذه الروايات تعم بركته مدينة بغداد كلها؛ فقبره أحد القبور الأربعة التى لأجلها صبر الله على عقاب المدينة لخطاياها(١٧٩).

وبصورة مهمة فإن ابن الجوزى يتناول كل مظاهر الافتتان على قدم المساواة. ولعل تقدير العلماء لمحنة ابن حنبل، وطلب جيرانه للشفاعة والزيارات التى تحدوها الآمال للمقبرة تبدو اعترافًا شرعيًا على أنه «وريث للإيمان». وتقريبًا ليس ثمة كلمة ادعاء مبالغ فيها بالنسبة لمن يقتدى بمثل هذه السجايا البينة، بيد أن توكيداً واحداً يجد قبولاً بتحفظ لدى الحنابلة، وهو القول بأن الإمام كان صوفيًا. المتهم هنا هو أبو نعيم الأصفهانى (ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، الذى يورد فى كتابه «حلية الأولياء» كل أولياء الله، حتى هؤلاء الذين كانوا فى جيل النبى [صلى الله عليه وسلم] من الصوفية. والمدخل الخاص بابن حنبل لا يتجاهل إسهامه العلمى، ولكنه فى الحقيقة يورد عن الإمام أحاديثًا شاذة ويورد كذلك عدداً من الروايات لتعاليمه وفقهه، ويمتدحه بوصفه حصنًا ضد البدع(١٨٠). ويصفه أبو نعيم أيضًا بأنه واحدٌ ممن «علموا الزهاد» و«هذبوا القلب والهموم» مضيفًا أن "التصوف يصقل نفس المرء بسمة ويزينها بالألم"(١٨١).

(*) ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد ، ٤٤٧، ٤٨٣، وتقول الرواية : قال أبو على : (قرأت ليلاً وأنا فى مقبرة أحمد بن حنبل قوله تعالى «فمنهم شقى وسعيد»، ثم حملتنى عينى فسمعت قائلاً يقول :«ما فينا شقى والحمد لله ببركة أحمد»). (المترجم)

وهو يقدم سلسلة من الروايات عن زهد ابن حنبل فيتعجب أبو نعيم: «قيل إن التصوف زهد يوقر الرجل التقى العالم مثل العذار على خد الفتاة الجميلة»[١٨٢]. ومن الواضح بالنسبة لأبى نعيم أن التصوف وعِلْم الحديث كانا متكاملين تكاملاً تامًّا.

وفهم أبى نعيم لابن حنبل يلتقى مع إعجابه الضمنى ببعض علماء الحديث، مثلاً الخطيب البغدادى أعاد إنتاج العديد من روايات كتاب «حلية الأولياء» فى ترجمته للإمام[١٨٣]. وعلى أية حال فقد وجد ابن الجوزى أن استئثار أبى نعيم على ابن حنبل شىء خانق. ففى مقدمته لكتاب «صفة الصفوة» ينتقد ابن الجوزى عمل سلطة على أسس أدبية وعقدية أيضًا، فيعلن أن هدف الكتابة عن «الأولياء» هو «توثيق حالاتهم وشخصياتهم الأخلاقية لأن الباحث ربما يقتدى بهم»[١٨٤]. وتأتى من هذه المقدمة المنطقية عدة قوانين لكتابة التراجم التى فشل أبو نعيم أن يلتفت إليها، لسبب واحد وهو أن مدخله للشخصية المذكورة ينبغى أن يتكلم عنها أكثر مما يورد قصصًا عنها رواها آخرون. وقبل ذلك فإنْ جَمَعَ المترجم القصص الملتبسة، فعليه أنْ يحذر القارئ منها على الأقل. يقول ابن الجوزى هذه إساءة ملومة، لأن الأتقياء أقل ميلاً لنقد هذه الحكايات. وفى الحقيقة إن القصص التى فى حلية الأولياء والتى تهدف لأدوار غريبة، وبما تشى للقُراء أن يقلدوها فيضروا بأنفسهم[١٨٥]. وأخيرًا فشل أبو نعيم أن يقول ماذا يعنى بالتصوف حقيقةً. وَ«النثر المسجوع المبتذل» لكتاب «حلية الأولياء» «نادرًا ما احتوى على معنى واحد صحيح، خاصةً فيما يتصل بتعريفات التصوف. فالتصوف كما يوضح ابن الجوزى هو مذهب يفهمه أتباعه على أنه يعنى أكثر من الزهد. فالنبى وعدد من المؤمنين فى كل عصر كانوا زهادًا، وربما كان عدد من المؤمنين صوفية. غير أن فكرة أنّ كل مسلم بالضرورة واضح التقوى هو صوفى تشويه لا مبرر له»[١٨٦]. وهكذا فإن ابن الجوزى يعارض "إضافة التصوف إلى كبار السادات كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وليس عند هؤلاء خبر عن التصوف"(*)[١٨٧].

(*) أوردت الرواية كاملة عن [صفة الصفوة] لابن الجوزى ج ١ ، ص ٩. (المترجم)

وتعليقات ابن الجوزى فى «صفة الصفوة» وفى كل مكان آخر تكشف وجود خلاف بين العلماء والزهاد، مع أن الناس يفضلون الزهاد، فى كتابه «صيد الخاطر» يقول ابن الجوزى: "ولقد رأينا وسمعنا من العوام، أنهم يمتدحون الشخص، فيقولون: لا ينام الليل، ولا يفطر النهار، ولا يعرف زوجة ولا يذوق من شهوات الدنيا شيئًا، قد نحل جسمه، ودق عظمه، حتى إنه يصلى قاعدًا، فهو خير من العلماء الذين يأكلون ويتمتعون"(*). وعلى أية حال، فالتعليم والعلم يعطى فائدة للآخرين أعظم مما تفعل أعمال إنكار الذات. «ومن تأمل هذه الأشياء علم أن فقيهًا واحدًا - وإنْ قل أتباعه، وخفت إذا مات أشياعه - أفضل من ألوف تتمسح بهم العوام تبركًا، ويشيع جنائزهم ما لا يحصى»(*) [١٨٨]. هذه الفقرات، وفقرات مشابهة فى أعماله الأخرى، تجعل ابن الجوزى يبدو مدافعًا عن الزهد ضد التصوف، أو مدافعًا عن نموذج العالم ضد كليهما. وبالأحرى، على أية حال، فإنه يبدو أنه كان مدافعًا عن التصوف ضد الإفراط غير المسئول، وكأنه يدافع فقط عن تراجم ضد القبول غير المتميز للمواد المضللة وغير المتصلة بالموضوع. وكما كشف حديثًا جورج مقدسى فإن ابن الجوزى يبدو أنه نفسه كان أكثر حساسية بخصوص السمات السطحية فى التقوى الصوفية[١٨٩].

أفاد ابن حنبل خلفاءه بوصفه عالم حديث وزاهدًا أيضًا. واستطاع المدافعون الصوفيون المعتدلون مثل أبى نعيم أن يوردوا دليلاً ضد الادعاءات الأكثر تطرفًا للتصوف المناوئ للحديث. وعلى الجانب الآخر فالمترجمون الحنابلة استطاعوا أن يوردوه دليلاً حيًّا على أن عالم الحديث يمكن أن يبز الزهاد فى زهدهم. الصعوبة الوحيدة كانت أن شهرة الإمام بوصفه وليًّا خلقت هيامًا به لأسباب خاطئة. كان ابن الجوزى مدركًا للمشكلة، برغم أنه كان أقل انتقادًا بكثير من تصريحاته الواردة فى أى مكان آخر. وعلى أية حال فإن الانتقاد العلمى Scholarly للتقوى الشعبية، بكل وضوح، كان له تأثير قليل فى السلوك. وربما بسبب زهدهم بدا الفقهاء الحنابلة غير ميالين للمداهنة. فتقى الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، فقيه العصر المملوكى، هو حالة شديدة التفرد. مثله مثل قدوته ابن حنبل اتُّهم بالقول بالتشبيه، وكذلك تعرض

(*) ابن الجوزى، صيد الخاطر، ص ٤٦.

للامتحان وزُج به فى السجن. ومن المفارقة أن المرء الذى أدان تعظيم الأتقياء قد اجتذب أتباعًا وشعبية كبيرة فى القاهرة ودمشق. وعندما مات فى قلعة دمشق، مسجونًا بسبب فتاويه الشرعية ضد زيارة القبور شرب بعض الحَزَانى - كما يروى - الماء الذى استخدم فى غسله(*) (١٩٠). ومثله مثل ابن الجوزى يبدو أن ابن تيمية نفسه كان عضواً فى الصوفية. ومرة ثانية ربما يوضح هذا الانضمام، الإلحاح الذى أدان فيه مظاهر المغالاة والمظاهر الشاذة فى التقوى الصوفية(١٩١).

وربما ليس مصادفةً أن نجد فى كتابات شمس الدين الذهبى المعاصر لابن تيمية النقد الأكثر حِدة لتراث تراجم الحنابلة. فاتُّهم الذهبى من قِبَل معاصره تاج الدين السبكى بأنه يحط من قدر الفقراء (والفقراء هنا بمعنى الصوفية)، بينما بفضل المشبهة، يقصد الحنابلة(١٩٢). وعلى أية حال فإن ترجمته الطويلة لابن حنبل تفترض حالة شك حتى تجاه العناصر الأكثر شهرة وقبولاً فى أسطورة ابن حنبل. فى روايته لحادث الجلد، مثلاً، يصف شمس الدين الذهبى حكاية السراويل بأنها حكاية منكرة. وهو يشير بذلك إلى أن أحد الرواة اختلقها، وانتقد بشدة [داود بن الحسن] البيهقى لأنه أوردها دون "أن يجرؤ على أن يشير إلى كذبها". وبالمثل أدان أبا نعيم الأصفهانى لأنه أورد رواية ابن الفرج «غير الصحيحة»، ولم يشر إلى خرافات سمجة بعينها يخجل أن يرددها(١٩٣). وبالنسبة للذهبى فإن أهم نتيجة للمحنة ليس إثبات ولاية ابن حنبل، ولكن بالأحرى دحض المذهب الجهمى. لتوضيح ذلك توضيحاً تامًّا يورد عدداً من حجج الكلام ضد عقيدة خلق القرآن(١٩٤). وبصورة مشابهة يرفض الافتتان بورع ابن حنبل ويقول ابن الجوزى لابد أن يكون خجلاً لإعادة رواية الحكايات الملتبسة هذه للتزلف للإمام(١٩٥). وغالبًا ما ينتقد الذهبى الروايات المريبة بانتقاد أسانيدها. وبين الفينة والفينة يعلن أن مضمونها بعيد الاحتمال خاصةً فى تعليقه على القول بأن عشرين ألف يهودى ونصرانى ومجوسى اعتنقوا الإسلام فى جنازة ابن حنبل، ويلحظ أن شاهد العيان المزعوم مات قبل الإمام بوقت بعيد. ويضيف بأن "العادة والعقل" يدلان على أنه يستحيل على آلاف الناس أنْ يعتنقوا الإسلام دون أن يلحظ ذلك صالح [ابن الإمام]

(*) قول يحتاج إلى تحقيق، وَرَد فى Laoust, essai, 411 -50 (المترجم)

وحنبل [ابن عمه] وأبوبكر والمروذى ورواة مشاهير لأخبار الإمام(*) (١٩٦). وهكذا يبدو أنه يوجه نقده إلى أن ذلك الحدث إنْ كان وقع فلابد أن يُروى، وإلى عدم إمكانية حدوثه فى ذاته. ومع ذلك ربما يتساءل المرء إن كان نقد الرواية شكًّا فى إمكانية حدوث مثل تلك الحوادث فى المقام الأول.

وربما مثل ابن الجوزى قبله لم يستطع الذهبى أن يقدم المساعدة لأنه تعاطف مع قضية ابن حنبل. حتى عندما يعلن ادعاءات خاصة خاطئة، فإنه يسلم بأن المختلقين تصرفوا طبقًا لدوافع تستحق المدح. ولهذا فهو يقول: «هذا غلو لا ينبغى» أن يدعى، كما فعل محاربو التخوم، إن نظرة واحدة من ابن حنبل أفضل من عبادة سنة. وعلى أية حال فإن الباعث وراء مثل هذا الاختلاق "هو حب ولى الله فى الله"(**) وفى مكان آخر يقول: «ليس أبو عبدالله [أى ابن حنبل] ممن يحتاج تقرير ولايته إلى منامات»(**). ولكنه يعترف أن مثل هذه الروايات «هى جند من جند الله، تسر المؤمن ولا سيما إذا تواترت» حتى إنه يعترف بالموهبة الأدبية لمختلقيها: فالحكاية المنحولة عن نهاية المحنة هى حكاية مزيفة، ويضيف ولكنها لم تزل «قصة مليحة»(١٩٧).

وكما يشير استخدام الذهبى لمصطلح الولاية فإن كاتب التراجم المرتاب كان بمقدوره تَقَبّل فكرة أن ابن حنبل كان أحد «أولياء الله». أمّا من سبقوا الذهبى فمن المستحيل بحال أن يمنحوا الإمام مثل هذه المنزلة دون أن ينسبوا له كرامات خارقة. ونتج عن هذا أن المترجمين الحنابلة وجدوا أنفسهم فى الغالب يمارسون لعبة المهارة مع الرواة ذوى العقلية الصوفية، الذين نسبوا كرامات لساداتهم. ففى قصة القبور الأربعة التى تحمى بغداد من غضب الله، فإن الحماة الثلاثة الآخرين يُدعون: منصور ابن عمار، ومعروف الكرخى وبشر بن الحارث. وكان ثلاثتهم مشهورين بأنهم زهاد إلى جانب إسهاماتهم القليلة فى مجال الحديث. ومن بين الثلاثة يبدو أن بشر بن الحارث

(*) قال الذهبى تعليقًا على الرواية :«وقال ابن سعد وعبد الله بن أحمد وموسى بن هارون : مات الدركانى [راوى الحكاية] فى رمضان ٢٢٨هـ فظهر لك إنه مات قبل أحمد بدهر وكيف يحكى عن يوم جنازة أحمد رحمه الله؟»الذهبى، سير أعلام النبلاء ، ج ١١، ٣٤٣ . (المترجم)

(**) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٢١١، ٣٥٣ .

كان أكثر تكراراً فى الروايات التى تقارن ابن حنبل بواحد من معاصريه الزهاد. بالنسبة للمترجمين فى الجانبين الحنبلى والصوفى، فإن الروايات التى تقارن بين الرجلين تفيد بأنها الأساس الذى عليه نحكم ادعاءات متنافسة لوراثة النبى. بينما قدر لعالم الحديث الذى كان زاهداً، ابن حنبل - وبالأخص شهرته - قدر له أن يلعب دوراً مهمًّا فى حل هذه المعضلة (للمزيد انظر الفصل الخامس).

داخل جماعة [أهل] الحديث نفسها، حققت أسطورة ابن حنبل أهدافًا مهمة أخرى. وكما رأينا فإنها منحت أهل الحديث وضعًا من القوة استطاعوا منه أن يعفوا عن الخلافة العباسية بسبب المحنة. كما ساعدهم فى تعزيز دعواهم الحنبلية الخاصة للسلطة ضد سلطة المذاهب الأخرى للتفسير الشرعى. ولعل واحداً من المذاهب السنية الأربعة، المذهب الشافعى؛ كان الأقرب إلى المذهب الحنبلى فى التأكيد على علم الحديث. الاختلاف بينهما، على الأقل فى البداية، كان يكمن فى اتجاههما المقدر للفقه. إذ استنكر ابن حنبل الاستنتاج الفقهى الواضح، وأعلن - كما يروى - أن رسالة الشافعى غير جديرة بالنسخ(*) (١٩٨). ومن جانبه، فإن الشافعى لم يفكر كثيراً فى الجهود غير الموفقة لرجال الحديث فى الاستنتاج المنظم(١٩٩). وبرغم أنه عبّر عن إعجابه الكبير بابن حنبل شخصيًّا، كما يروى(٢٠٠). كان أتباعه [أى أتباع الشافعى] أكثر حذراً؛ ولذلك فإن المدخل الخاص بابن حنبل للمترجم الشافعى العبادى [محمد ابن أحمد] (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) يحتوى على قصتين فيهما يبين [الإمام] الشافعى مسألةً فى الفقه ضد ابن حنبل(٢٠١). والخلاف الأشهر بين المذهبين، على الأقل كما اهتمت به الترجمة، حدث فيما يتصل بكتاب الخطيب البغدادى «تاريخ بغداد». وطبقًا لابن الجوزى فإن الخطيب البغدادى كان حنبليًّا، ولكن عندما اتهمه زملاؤه بالتعاطف مع أصحاب البدع انتقل إلى المذهب الشافعى. «حينئذ هاجم الحنابلة فى

(*) تقول الرواية سُئل أحمد بن حنبل أترى يكتب الرجل كتب الشافعى؟ قال : لا، قيل : أترى يكتب الرسالة؟
قال: لا تسألنى عن شىء مُحدث.
قلت [أى السائل]: كتبتها.
قال: معاذ الله. [طبقات الحنابلة للفراء، ج ١ ، ص ٥٧]. (المترجم)

كتبه، منتقداً إياهم، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً». ففى تاريخ بغداد يُسمى الخطيب البغدادى «الشافعى إمام الفقهاء وزينتهم» بينما ابن حنبل هو فقط "عالم من علماء الحديث." وفى أحد المداخل أشار إلى السخف الجدلى عند ابن حنبل «ماذا أفعل مع ذلك المبتدئ؟» مقتبس ما يقوله الكرابيسى مشيراً بذلك إلى ابن حنبل. «لو قلت أن القرآن مخلوق، صرخ بدعة، ولو قلت: لا، لصرخ أيضًا بدعة". وفى الرد على هذه التفاهات ضد إمامهم، ليس فقط ابن الجوزى ولكن أيضًا السيوطى (ت عام ٩٧٠هـ/١٥٠٥م) كتب مفنداً الخطيب البغدادى[٢٠٢]. عندما حاول المترجمون الاسترضائيون أن يجبروا هذا الصدع، فإنهم فعلوا ذلك باستخدام قصص، واضح أنها منحولةٌ، للمقابلات بين ابن حنبل والشافعى. وابن عساكر وهو نفسه شافعى، يحكى واحدة من هذه الحكايات فى «تاريخ دمشق»، سأل هارون الرشيد الشافعى أن يرشح أفضل تلاميذه لمنصب قضاء اليمن. فرشح الشافعى ابن حنبل، الذى رفض قائلاً: "جئت هنا فقط لأتلقى العلم منك، ولكنك أمرتنى أن أصبح واحداً منهم"، يقصد الخلفاء. قال الراوى كان الشافعى خجلاً[٢٠٣]. يبدو أن هذه القصة حُكِيَتْ لتجعل ابن حنبل تحت أمر معاصره الأكبر. والأكثر شيوعًا، على أية حال، إن المترجمين من أبناء المذهبين عانوا لإثبات أن إماميهما المحترمين عرف لكل واحد منهما عظمة الآخر.

وطبقًا لرواية «فى المناقب» فإن الشافعى رأى النبى [صلى الله عليه وسلم] فى المنام، فأخبره أن ابن حنبل سيدعى إلى القول بخلق القرآن فلا يجيبهم إلى ذلك. وأرسل الشافعى، الذى كان يعيش فى مصر حينئذ، كتابًا ليخبر ابن حنبل بذلك. وعندما سلم الرسول الكتاب له [لابن حنبل]، طلب منه بشارة فأعطى ابن حنبل قميصه للرسول.. ولما رجع الرسول للشافعى أظهر له القميص. قال الشافعى: «ليس نفجعك به ولكن بلّه وادفعْ إلينا بالماء حتى أشركك فيه»(*) [٢٠٤] تُسلّم هذه الرواية بحقيقة الترجمة الحنبلية، وزيادة الخوارق وما إلى ذلك، وهى تؤسس أن رأى ابن حنبل فى القرآن هو الرأى الصحيح وتنقل هذه الرسالة فى إسناد يرجعه الشافعى إلى النبى [صلى الله عليه وسلم]. برغم العناصر الخارقة إلا أن الرواية ترصد حقائق تاريخية مؤكدة، فالشافعى

(*) ابن الجوزى ، مناقب الإمام أحمد ، ص ٤٥٥، ٤٥٦.

عاش بالفعل فى مصر، وابن حنبل فى بغداد. والشافعى مات قبل المحنة، ولذلك لابد أن تكون معرفته بها من خلال الرؤيا. كان الرجلان فى منزلتين متساويتين تقريباً، والرواية تشير إليهما بالأخوين. كلاهما كان وريثًا للنبى، واحتملا عبء الدفاع عن الإيمان فى جيلهما. فى حياته كان لابن حنبل شكوكه فى قياس الشافعى، فقط لأن الشافعى انتقد بلادة أصحاب الحديث. وعلى أية حال، ففى تلك الرواية اهتمام مشترك وهو صيانة وحماية للقرآن [أو الذود عن القرآن]. منذ وقع على ابن حنبل أن يتحدى المحنة، اعتبره الشافعى وليًّا من أولياء الله، وسعى لنيل بركته بنفس الطريقة التى يسعى بها الجيران والتلاميذ والحواريون والحجاج. مع أن الذهبى استنكر قصصاً مثل تلك القصة، فإنها تحقق غرضًا ربما يستحسنه، فهى تؤكد الرابطة بين العَلمين اللذين مهما كانت خلافاتهما على قبول القياس، اتفقا على أن مذهب أهل السنة هو عقيدة الناجين.

النتيجة :

قبل المحنة كان ابن حنبل مع جماعة من أتباعه عزمت على اتباع كل تفاصيل السنة. وليفعلوا ذلك فإنهم تعهدوا المعرفة العميقة للحديث [النبوى]، وأيضًا بالزهد فى الدنيا. تجنبهم اللبس استلزم مقتهم للدولة وممثليها الذين افترضوا أن ثرواتهم ملوثة. والبلاط، كما رأينا، اعتبر العامة مصدراً للجهل الصاخب والانحراف العنيد. وبدورها يبدو أن الجماعة الحنبلية الناشئة رأت أن البلاط هو مرتع للانغماس الذاتى فى الملذات والعبث العقدى، فعلى أية حال، بوصفهم ورثة للنبى، اعترف ممثلو كلتا الجماعتين بأنهم اهتموا بأصحابهم المؤمنين. لقد ادعى المأمون أن المحنة ستنقذ أرواح المشبِّهة، وإن فشل أن يفعل ذلك، أو يطهر الأمة من تأثيرهم الهدام. ولقد فعل ابن حنبل العكس من ذلك، فقد تحاشى الثورة ضد الدولة، مستشهداً بحديث معناه أن الصراع المدنى أسوأ من الظلم. وكان الرابط بين الفريقين علماء موالين للبلاط من السنة مثل يحيى بن أكثم، وأثناء المحنة أثبت أحد هؤلاء العلماء [عبدالرحمن بن إسحاق] أنه كان يسعى لسعادة ابن حنبل، ولكن المأمون، الذى نذر نفسه لرعاية المتكلمين الجهميين بوصفهم قوة مضادة لعلماء [الحديث]، استمر فى التفريق بين ورثة النبى حتى رُفعت المحنة.

وكما أثبت متكلمو البلاط، فإن ابن حنبل افتقد البراعة الجدلية لدحض عقيدة خلق القرآن. وعلى أية حال، فإنه أظهر جَلَدًا فى مقاومة سجنه، برغم تعذيبه وجلده، فإن مثل تلك العقيدة على الأقل لابد أن يكون الدفاع عنها على أسس من القرآن والسنة. ومع ذلك فالنسبة لابن حنبل، فإن الدحض الأكثر دقة للجهمية المنسوب له لابد أن ينسب إلى زملائه ومترجميه على الأخص. فى امتحانه الأول أكد أن القرآن [الكريم] كلام الله وأنه كما وصف نفسه. وبعد التجربة الطويلة متجادلاً مع المتكلمين أعلن إعلانًا قاطعًا بأن القرآن مخلوق. كما تبين أيضًا المصادر الحنبلية أن تلاميذه (بمن فيهم مترجموه) كانوا قادرين على إيراد نصوص البرهان والحجج لدعم موقف الإمام فى كل شىء من إباحة الدَّمى إلى عدم شرعية التمرد. وطريقة دعم الماضى هذه بلغت ذروتها فى حجج الكلام الموجودة فى نصوص مثل «الرد على الجهمية».

ويتفق حنبل وصالح على أن الإمام أُطلِقَ سراحه دون أن يجيب [يستسلم]. ولكنهما لم يفطنا إلى أن المرء ربما أعتقد العكس. ولكن الروايات التى تنهج نهج التقديس، وهى التى تثير الجماهير العامة والكرامات البرهانية لتوضيح إطلاق سراحه، تكشف عن وجود قصص مضادة. هذه القصص المضادة محفوظة فى ثلاث روايات [اثنتان منها معتزليتان] تقولان إن الإمام أجاب [استسلم]. وفى رواية حنبل، يبدو إطلاق سراحه مقبولاً، ولكن روايته نادرًا ما يستشهد بها مترجمون متأخرون. ليسدوا النقص فى دليل البراءة الحاسم للإمام، وعقيدته، والمترجمين الذين نهجوا نهج كتاب سير القديسين استعانوا برواية صالح وأكملوها بعناصر أُخذت من روايات شهود العيان المختلفة. هذه الروايات تدعى أن يداً ذهبية (أو يداً خفية) ظهرت فى الهواء (أو من تحت الأرض) استجابة لدعاء ابن حنبل ألاّ يسقط سراويله التى تمزقت من الجَلْد أو يكشف عورته. ورواية من القرن الخامس الهجرى [الحادى عشر الميلادى] وما بعد ذلك تمزج حكاية الكرامة برواية قديمة عن الجموع من أهل بغداد الذين هددوا باقتحام القصر. وبعد ذلك تكمل تراجم الحنابلة صورة الكرامة التى تثبت عرضًا أحقية موقف الإمام وتُحفز الجموع وتقنع الخليفة الخائف أن يطلق سجينه.

وتحدى الإمام للمحنة أكسبه شهرته؛ لأنه "قام مقام الأنبياء"(*). وهذه الرواية للحدث المنسوبة للزاهد بشر بن الحارث [الحافى] توحى أن المهمة الخاصة بالأنبياء هى توبيخ الملوك. وكما رأينا فإن صاحب الكفن الذى بادر المأمون فأخفى مشاعر مشابهة واضحة، ارتكز على الحديث: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». وبالنظر على أنها موضوع القصة فإن حكاية محاكمة ابن حنبل هى نفسها قصة حماسية أخرى. فى صورها لدى المعتزلة، تنتهى [المحنة] بالطريقة التى تنتهى بها فى الروايات الأخرى: استسلام المتحمس [الصوفى]. فى صورها لدى الحنابلة، على أية حال، المتحمس [الصوفى] هو الذى ينتصر. إن تكن هذه القصص تعكس الطرق التى صورت بها المعارضة الشعبية، ليس فقط من قبل البلاط، ولكن أيضًا من قبل أهل السنة، فإن اتهام الرواية الحنبلية يصبح واضحًا. وبصورة مؤثرة تستدعى تحدى موسى لفرعون أكثر من استسلام سهل بن سلامة للمأمون. الحادث الأخير، كما رأينا، أوحى بقصص تلفت الانتباه إلى ذكاء الخليفة الجدلى. فى الأثر القرآنى – على أية حال – فإن مثل هذه القصص هى قصص محيرة: النبى (أو وريثه الولى) ينبغى أن ينتصر، وليس الحاكم. وبفضل تحدى ابن حنبل وبفضل مهارة مترجميه، أو بفضل الاثنين معًا، نجح تراث الحنابلة فى إعادة رواية القصة بطريقة مرضية جدًّا.

والسقطة الوحيدة هى أن المأمون والمعتصم لم يكونا فرعونين، بل كانا وريثىّ النبى أيضًا، وأكد ابن حنبل على ضرورة الخضوع لسلطانهما. وهذا التكييف، وهو مناسب على الأخص بعد تبنى العباسيين للمذهب السنى، ينعكس فى تناول الحنابلة للخلفاء، ورواية ترجمية واحدة فقط هى التى تحط من قدر المعتصم، فى حين تصوره بقية الروايات كارهًا لإيذاء ابن حنبل. وقد خطا مترجمو العصر المملوكى بهذه الطريقة خطوة أبعد، فراحوا يستخدمون مداخلهم عن ابن حنبل لوضع المحنة فى سياقها التاريخى الأوسع. ويجادلون بأن الخلفاء، مع إمكانية استثناء المأمون لم يكونوا أشرارًا، وبالأحرى فإن علماء السوء هم الذين أضلوهم. ولوقف انتشار البدعة، فإن الله قد قيض عددًا من الهداة الأتقياء، الذين كان ابن حنبل واحدًا منهم، ليحفظوا الأمة

(*) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ١١٨.

على الصراط المستقيم. ومكانة الإمام الرفيعة جاءت من الدفاع عن السنة وليس لإتيانه بالكرامات. وهكذا فإن المترجمين السنة المتأخرين، خاصةً الذهبى، شجبوا بشدة نسبة الكرامات للإمام ، وهاجموا الروايات على أسس من القبول والجرح للرواية المنكرة.

وحتى دون كرامات، فإن تحدى ابن حنبل للمحنة كان كافيًا لإكسابه لقب ولى الله. من الناحية العقدية يشير اللقب إلى خدمته للإيمان. وعلى أية حال كما أبان التراث المتأخر، فإن معاصريه وأتباعه فهموها [الكرامة] بصورة أشمل بأنها تعنى أنه كان مصدرًا للبركة فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). ولقد وضعه أبونعيم الأصفهانى بين أولياء الله، وهى الطائفة التى تضم الصحابة وعلماء الحديث والصوفية الزهاد. وأيضًا وصفه بأنه صوفى، وهو الشىء الأكثر سُخطًا لابن الجوزى، الذى أعلن مصطلح «المفارقة التاريخية». أيضًا انتقد ابن الجوزى سابقه لتشجيعه التقوى الشعبية البسيطة بأساطير لا أساس لها. وابن الجوزى نفسه يعطينا صورة واضحة لابن حنبل بوصفه هدفًا للتقدير التقديسى، تكملها الآثار relics والرؤى والضريح. وبكل وضوح فإن التراث الصوفى والحنبلى اعترف بدرجة مهمة من التفاعل بينهما. وعلى أية حال، فإن هذا التوفيق – مثل مصطلح «الاسترضاء مع الخلافة» – كان له حدود، وكان المترجمون الحنابلة حذرين فى الاستشهاد بالزاهد بشر بن الحارث عندما أعلن أن ابن حنبل، فى تحديه للمحنة، «قام مقام الأنبياء»(*). وهو عمل بطولى لا يتناسب معه [أى مع بشر]، وسلم بوراثة الإمام للنبى [صلى الله عليه وسلم]. والغريب تمامًا أن ابن حنبل كان يعبر دائمًا عن احترامه لثقة معاصره الزاهد فيه. والفصل التالى، الذى يتناول بشرًا ومصيره فى التراث الصوفى، سيعالج هذه العلاقة بصورة أكثر دقة.

(*) ابن الجوزى ، مناقب الإمام أحمد ، ص ١١٨ .

هوامش الفصل الرابع

(١) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ٦٦.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٤: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣) Goldziher, Muslim studies, I: 18- 125

(٤) عن الإخباريين انظر ص٢ وما بعدها فيما سبق، عن القصاص، انظر Juynboll, Muslim Tradition, 97

(٥) Schacht, origin, erp. 58ff. 134

(٦) عن الجدال بين أصحاب الرأى وأصحاب الحديث، انظر المزيد: Dickenson, Ahmed b. Salt
Melchert, Formation, 1-3,

(٧) ابن أبى يعلى الفراء، طبقات الحنابلة ج١: ٣١
مع مقارنة ص١٥

(٨) Hodgson, Venture, 1: 318- 332 cf

(٩) لم يفرق ابن حنبل بصورة منظمة بين النوعين للمزيد انظر Melchert, Formation, 15- 16

(١٠) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ١٦٧

(١١) المصدر السابق، ٢٦٨

(١٢) الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد ج٥: ١٨١ (رقم ٢٦٣٢) بقية ملخصاتى جاءت من تراجم العائلة لصالح عن أحمد بن حنبل، (حنبل بن إسحاق، والذهبى، سير أعلام النبلاء ج٢ك ١٧٧ ـ ٣٥٨.

(١٣) الابن الأكبر للإمام. كما يروى تناول رسالة أبيه وحضر وفاته بعد ذلك عُين قاضياً فى طرسوس ثم فى أصفهان (الفراء، طبقات الحنابلة ج١: ١٧٣ ـ ١٧٦)

(١٤) ابن عم الإمام أحمد، إسحاق، درس الحديث فى مدينة أكبارا Ukbara والواسط، وبروايته صنف المسند (الفراء، طبقات الحنابلة، ج١: ١٤٣ ـ ١٤٥). [لم أستطع ضبط هذه المدينة Ukbara] (المترجم)

(١٥) Melchert, Formation, esp. 137- 155.

(١٦) للمزيد انظر Sezgin, Gerschichte, 1: 505- 509
Medchert, Formation, 137-147

(١٧) يضع حنبل بن إسحاق هذا الحدث عام ٢١٩هـ، ولكن طوال المدة المفترضة لسجن الإمام أحمد فإن عام ٢٢٠هـ هو التاريخ الأكثر ترجيحاً (فهمى جدعان، المحنة Mehna, 15
(Van Ess, Theologie... III: 462

(١٨) انظر Laoust, Hanbalisme and Profesios

وجورج مقدسى ابن عقيل Abn Aqil

وسماح صابرى 220 -101 ...Mouvements

(١٩)Melchert, Formation esp. 137- 155

(٢٠) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ٢٩٧

والاقتباس فى Melcheق143 ,Farmatian ,

(٢١) Goldziher, introduction, 103 ff, esp.. 105

وجورج مقدسى Humanism, 5-7

(٢٢) Laoust, Essai, esp. 76- 80 and 506- 514

(٢٣) ت بالبحث فى شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) يظهر مئات المراجع عن أحمد بن حنبل على صفحات Islamic wed

وجماعات النقاش بعضها يستشهد باستحسانه (المفترض) للتصوف، وآخرون يستشهدون به فى الجدال مع أو ضد «السلفية» (التى يبدو أن المؤلفين يقصدون بها «الموحد» Muwahhid أو الحركة الوهابية).

(٢٤) انظر المسرد (glossary)

(٢٥) للأعمال المبكرة انظر Laoust, "Hanbalime", 81, 96 102, 107

(٢٦) Auerbash, Mimesis 24- 24

(٢٧) الفراء، طبقات الحنابلة، ج١: ٤٢٩. رواية مماثلة تقول إنه فقط عارض لأن نعلها كان يصرّ.

(٢٨) صالح، سيرة الإمام، ٣٤ ـ ٣٨

(٢٩) المصدر السابق، ٤٠ ـ ٤١، وقارن أحمد بن حنبل، الورع، ١٨٥.

(٣٠) وللمزيد انظر Spectorsk, Ahmed b. Hanbal's Fiqh

(٣١) أبوبكر أحمد بن حمد المروذى، جامع «كتاب الورع» (الفراء، طبقات الحنابلة، ح١ من ٥٦ ـ ٦٣)

(٣٢) أحمد بن حنبل كتاب الورع ص١٤١ ـ ١٤٣

(٣٣) يُعرف بأنها «مالا نستطيع أن نقول إنه حلال ولا نستطيع أن نقول إنه حرام» (المصدر السابق ص٤٧)

(٣٤) ينسب تعبير «الحاجز من الحلال» إلى ميمون بن مهران (أحمد بن حنبل، كتاب الورع ص٤٤) وسفيان ابن عينيه ويجد رأيًا مماثلاً فى الحديث (المصدر السابق ص٤٨)، وقارن أيضًا تعاليم الحسن البصرى (Massignon, Essai, 169)

والحارث المحاسبى (van Ess, Gedankenwelt, 96- 98)

والمصدر «العبرى Fence around the law» (Hereford, Pirkc Aboth, 19)

(٣٥) أحمد بن حنبل، كتاب الورع ، ص٢٧ ـ ٢٩

(٣٦) المصدر السابق، ص١٧

(٣٧) صالح، سير الإمام، ص٤٠

(٣٨) المصدر السابق، ٣٥

(٣٩) أحمد بن حنبل، كتاب الورع، ص٤٨

«الطعام المشبوه يشمل الطعام المشترى بمال حرام وليس فقط الطعام الحرام فى ذاته».

(٤٠) المصدر السابق، ص٨٤ ـ ٨٥

(٤١) المصدر السابق، ص٨٧

(٤٢) عن السوياق انظر Lacomte, sufyan ,59

(٤٣) أحمد بن حنبل، الجامع فى العلل ومعرفة الرجال، ج١: ص١٨

(٤٤) صالح، سير الإمام، ص٥٩

حنبل بن إسحاق، ذكر محنة الإمام أحمد، ص٥٣

(٤٥) حنبل، ذكر محنة الإمام، ص١٠٦

(٤٦) المصدر السابق، ص١١٣

(٤٧) الفراء، طبقات الحنابلة، ج١: ص١٧٤، وللمزيد انظر الفصل الثانى، هامش رقم ٦٦ وهامش رقم ١٧٠

(٤٨) Kinberg. vhat's meant by zuhd

C.F. Hurvetiz Biographies

عن الرسالة الأخلاقية لصالح أحمد بن حنبل فى تصوير زهد أبيه.

(٤٩) أحمد بن حنبل، كتاب الزهد، ج١: ص٤٧، ٦٥

(٥٠) صالح، سير الإمام، وقارن أحمد بن حنبل، الزهد، ج١: ٤٥، ٥٥

(٥١) أحمد بن حنبل، الزهد، ج١: ص٦٣ ـ ٦٤

(٥٢) صالح، سيرة الإمام، ٤٦ ـ ٤٧

(٥٣) أحمد بن حنبل، الزهد، ج١: ص٥٩

وانظر أيضاً ج١: ص٦٢، أعلى الصفحة.

(٥٤) حنبل، ذكر محنة الإمام، ص٦٧

(٥٥) المصدر السابق، ص٥٦

(٥٦) المصدر السابق، ص٦٠

(٥٧) أحمد بن حنبل، الورع، ص ١٥٤ ـ ١٥٥، وأيضاً ذكر محنة الإمام ص٩٩

(٥٨) حنبل، ذكر محنة الإمام، ٨٣

(٥٩) يلاحظ أنه أثناء خلافة المتوكل اتهم الإمام بإيواء علوى هارب (حنبل، ذكر محنة الإمام، ص٨٦ ـ ٨٨).

تؤكد مصادر الحنابلة أن هذا الاتهام باطل، ولكن فهمى جدعان يميل إلى تصديقه (Mihna, 285- 290)

ويستنتج أيضاً أن الهارب العلوى لم يكن إلا عبدالله بن موسى، الذى يُروى أن المأمون طلب منه أن يقبل ولاية العهد بعد وفاة الرضا (الأصفهانى، مقاتل الطالبيين ص٤١٦ ـ ٤١٧، وانظر أيضاً الفصل الثالث

هامش رقم ٩٤) وعلى أية حال، فإن كره أحمد بن حنبل للرافضة، أى الشيعة، الذين عارضوا الخلافة التاريخية يجعل رأى فهمى جدعان فى أفضل الأحوال غير ممكن (صالح، سيرة الإمام، ص٨١، (van Ess Theologie... III: 450 451

(٦٠) حنبل، ذكر محنة، ص٨٩ ـ ٩٩

(٦١) المصدر السابق، ص٨٣ ـ ٨٤

(٦٢) انظر مثلاً استجابة بُغا لحجة الإمام (أبونعيم الأصفهاني حلية الأولياء ج٩: ص١٩٧ ـ ١٩٨) [يسميه أبونعيم بُغا الأكبر وقد نطق بالشهادتين أمام الإمام].

(٦٣) Douglas, Purity and Danger. 133 ff.

وانظر ملاحظاتها عن الاستيعاب بوصفه وسيلة للاستيعاب السياسى (الفصل الرابع، والفصلين الثالث والعاشر)

(٦٤) Laoust, ibn Hanbal I: 274- 275.cf

(٦٥) "أريد النزول بمكة ألقى نفسى فى شعب من تلك الشعاب حتى لا أعرف" (ابن الجوزى، مناقب الإمام، ص٢٨١)

(٦٦) Brown, Autharity, 16-17

(٦٧) الدراسة الأكثر تفصيلاً عن محنة أحمد بن حنبل هى التى قام بها Patton بعنوان «أحمد بن حنبل» وقد بناها على مصدر فى كتاب المقريزى «مناقب الإمام أحمد بن حنبل»، وتظهر الرؤية الأشمل فى Minds, Mihna

أمّا التناول النقدى الحديث فهو الذى قام به فهمى جدعان فى المحنة

Mihna

وvan Ess, theologie.. III: 446- 508

وأنا مدين لكليهما.

(٦٨) ابن الجوزى، مناقب الإمام، ص٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٦٩) الطبرى تاريخ الرسل والملوك، ج٦: ص٦٣١ ـ ٦٤٥.

(٧٠) انظر Madelung Contraversy, 513 ff

وأيضًا Minds, Mihna

(الانتقال من not Created (ليس مخلوقًا) إلى uncreated (غير مخلوق) سيدرس لاحقًا، المرحلة التالية من uncreated (غير مخلوق) إلى «قديم»، وهى التى تنبع من المقدمة الفرضية بأن علم الله، الذى يشمل القرآن قديم

(van Ess, theologie.. III: 460,

(وللمزيد فهمى جدعان فى المحنة Mihna, 25- 4u

بالطبع هذه آراء المؤلف (المترجم)

(٧١) حنبل، ذكر محنة، ص٣٦ ـ ٣٧

(٧٢) المصدر السابق، ص٣٥ ومحمد نفش يصحح بصورة خاطئة قائمة أسماء الممتحنين فى المحنة فيقرأ أحمد بن حنبل بدلاً من أحمد بن الدّوقى (المصدر السابق، ص٣٥)،

وقارن الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٦٣٤

والمزيد انظر van Ess Theologie III: 458

(٧٣) انظر بوضوح مثالاً للسكوت:

van Ess, Gedankenwelt, 113- 114:

(٧٤) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج٦: ٦٣٩.

(٧٥) صالح، سيرة الإمام، ص٤٩، حنبل، ذكر محنة، ص٣٨.

(٧٦) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج٦: ٦٤١ ـ ٦٤٢

يذكر أحمد بن حنبل هذا الخطاب فى روايتــه لحنبـل (ذكر محنــة الإمام، ص٣٧) رغـم أن حفظه للنص لم يكن بالضبط، فتذكره لروح وأسلوب الخطاب كان شديد الدقة.

(٧٧) بالنسبة للقليل الذى نعرفه عن محمد بن نوح

انظر van Ess, theologie.. III: 458

(٧٨) حنبل، ذكر محنة، ص٤٢ ، صالح سيرة الإمام، ص٥٢.

(٧٩) حنبل، ذكر محنة، ص٤٢ ـ ٤٣

(٨٠) صالح، سيرة الإمام، ص٥٢

حنبل، ذكر محنة، ص٤٢

وقارن فهمى جدعان Mihna, isr 152

وكذلك van Ess, thealogie... III: 462

(٨١) حنبل، ذكر محنة، ص٤٣ ـ ٤٤

(٨٢) فى روايته، يوضح صالح بن الإمام أحمد هذه النقطة كالتالي: قال والدى (فى بعض الأحيان): «وأسماء الله فى القرآن والقرآن من علم الله، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ومن زعم أن أسماء الله مخلوقة فقد كفر» [عن حلية الأولياء، لأبى نعيم الأصفهانى، ج ٩: ص١٩٧].

والنص فى سيرة الإمام أحمد لصالح ابنه، ص٥٣ ـ ٥٤)

(٨٣) صالح، سيرة الإمام، ص٥٣ ـ ٥٤

حنبل، ذكر محنة، ص٤٣ ـ ٤٦

(٨٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٦: ٢٥١

وفهمى جدعان المحنة، Mihna, 206

(٨٥) بعد ذلك وصف أحمد بن حنبل ابن أبى دؤاد بأنه «الجهول الذى اعتمد على معتزلة البصر ليزودوه بالحجج» (حنبل، ذكر محنة، ص٥١)

والمزيد انظر van Ess, Theologie III: 464- 501

(٨٦) حنبل، ذكر محنة، ص٥٠، ٥٥

وكذلك van Ess, Theologie.. III: 461

(٨٧) صالح، سيرة الإمام، ص٥٩ ـ ٦٠، ترجمة حنبل بن إسحاق تضع هذا المشهد بعد ظهر اليوم الثانى (حنبل، ذكر محنة، ص٥٢)

والبقية السابقة للرواية تعنى فقط بعد اليوم الذى ذهب فيه أحمد بن حنبل إلى القصر وليس فى اليوم الثانى للمناظرة فى المحنة.

(٨٨) صالح، سيرة الإمام، ص٦٠ ـ ٦١ وطبقًا لحنبل بن اسحاق فإن عم الإمام إسحاق بن حنبل، كان موجوداً فى تلك الليلة استعاده الوالى إسحاق بن إبراهيم على أمل أن يثنى ابن أخيه عن رأيه، ومن الواضح أن عمه إسحاق بن حنبل،بقى معه ففى حالة "ماذا قتل، فإننى ربما أكون موجوداً لأحمله" ولكن إسحاق، عم الإمام، الذى يروى إنه كان خائفًا من الحديث إلى الخليفة، اتخذ مقعداً منتظراً خارج الساحة، ولذلك لم يشهد الامتحان التالى والأخير (حنبل، ذكر محنة، ص٥٣ ـ ٥٥)

(٨٩) عن هذه الشخصيات

انظر van Ess, Theologie III: 463- 464

(يقدم الدليل بأن من امتحنوا الإمام لم يكونوا معتزلة، كما تفترض روايات العائلة).

(٩٠) يقول حنبل بن اسحاق فى «اليوم الثالث»، ولكن بعض التغييرات التى يصفها تتفق مع تلك التى وضعها صالح بن أحمد، فى اليوم الثانى، ربما أخطأ واحد أو مترجم آخر، أو ربما حنبل نفسه روى عن يوم الاستدعاء لأحمد بن حنبل بدلاً من اليوم الأول لمشهد الامتحان. وعلى أية حال، فبعد ذلك يسمى حنبل اليوم الثالث باليوم الأخير (حنبل، ذكر محنة، ص٥٨)

(٩١) حنبل، ذكر محنة، ص٥٧ ـ ٥٨

(٩٢) صالح، سيرة الإمام، ص٦٢ ـ ٦٥

(٩٣) حنبل، ذكر محنة، ص٦٠

(٩٤) المصدر السابق

(٩٥) المصدر السابق، ص٦٣ ـ ٦٥

(٩٦) المصدر السابق، ص٦٧ ـ ٦٨

(٩٧) المصدر السابق، ص٨٣، ٩٦، ٩٨

(٩٨) صالح، سيرة الإمام، ص٧٧، القول الصحيح هو: «إن القرآن كلام الله، غير مخلوق».

(٩٩) van Ess, Theologie.. III: 464- 465

(١٠٠) الجاحظ، الرسائل، ج٣: ٢٣٩

(١٠١) كما لاحظ ذلك Minds فى Mihna

(١٠٢) الجاحظ، الرسائل، ج٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦، ويضيف الجاحظ:

«على أنه لم ير سيفًا مشهوراً، ولا ضرب ضرباً كثيراً، ولا ضرب ثلاثين سوطًا مقطوعة الثمار، مشعشعة الأطراف، حتى أفصح بالإقرار مراراً ولا كان فى مجلس ضيق. ولا كانت حالة مؤيسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه من شدة الوعيد ولقد كان ينازع بألين الكلام، ويجب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخف ويطمون ويطيش» (عن رسائل الجاحظ، ٢٩٥ ـ ٢٩٦)

[لا يخفى ما فى هذا القول من تحامل على الإمام أحمد، لأن الجاحظ معروف عنه هذا التوجه فهو من أعلام مدرسة الاعتزال (المترجم)].

(١٠٣) تاريخ اليعقــوبى ج٢: ٥٧٦ ـ ٥٧٧، هــذا واحــد مــن التواريخ المبكرة الباقيــة التى تذكر جلد أحمد ابن حنبل، ويقول المسعودى «إن المعتصم جلد أحمد بن حنبل ثلاث وثلاثين جلدة؛ ليقول بخلق القرآن، (المسعودى، مروج الذهب، ج٤: ٥٢)

واتخذ Hinds فى كتابة Mihna هذا دليلاً على أن الإمام قد أجاب [أى استسلم]

(١٠٤) صالح، سيرة الإمام، ص٥٤

(١٠٥) فى حكاية مختلفة إن هذه المناظرة أقنعت الواثق بوقف المحنة.

(انظر van Ess, Theologie, III: 502- 504

(١٠٦) هذه المناظرة من رسائل المحنة للمأمون (الطبرى) (تاريخ الرسل ٦٣٥ ج٨)

(١٠٧) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ١٢٢ ـ ١٢٥.

(١٠٨) يقول ابن الجوزى إن روايات أخرى لقصة الجلد وصلتنا ولا نعتبرها ثقة ولذلك تحاشيناها»

(ابن الجوزى، مناقب، ص٣٣٧)

ويتفهم Hinds هذا فى كتاب Mihna فيشير إلى روايات استسلام الإمام أو إجابته.

(١٠٩) ابن سعد، الطبقات الكبري، ج٧: ٣٥٤.

ابن سعد نفسه اختبر فى المحنة وأجابه (الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ج٦: ٦٣٤ حنبل، ذكر، ص٣٥)

مات قبل الإمام أحمد بأحد عشر عامًا، وهذا المدخل الذى يذكر موت الإمام، هو عمل يد متأخرة، إلى حد ما.

(١١٠) حنبل، ذكر محنة van Ess, Theologie, III 456- 461- 462, oo, o

وتظهر مرة ثانية أجزاء من رواية حنبل، فى محنة الإمام أحمد، لتقى الدين المقدس.

(والمزيد لاحقًا van Ess, Theologie, III: 758, notesxo III 456

(١١١) Cooperson, Purparted Autobiography CP.

(١١٢) التميمى، كتاب المحن، ص٤٣٨ ـ ٤٤٤

(١١٣) تؤكد روايات العائلة بأن الضربات لم تتسبب جروحًا داخلية (حنبل، ذكر محنة، ص٦٨).

(١١٤) استنادًا إلى ترجمة حنبل، فإن عم الإمام، إسحاق بن حنبل، كان موجودًا بالفعل، ولكنه قبع فى ردهة الانتظار (باعترافه هو)

(١١٥) عن رؤى من هذا النوع، انظر:

Kinburg, "legitimation" esp. 58-68.

(١١٦) ملاحظته عن هذه الترجمة فى تاريخ بغداد، ج ٨ : ص ٤٨ (رقم ٧٠١٢)، وهى قصيرة وغير ذات جدوى.

(١١٧) أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، ج ٨ : ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ يحتوى كتاب تاريخ بغداد على خمسة أفراد باسم أحمد بن الفرج من هؤلاء المعروف تاريخ وفاتهم، استطاعا اثنان فقط أن يشهدا الجلد : أبو عتبة الحجازى (ت ٢٧١هـ)، وزرقان (ت ٢٨٢هـ). ابن الإمام أحمد كما يروى حديثًا عن أبى عتبة، الذى وصف بأنه سكير وكذاب أيضًا. (تاريخ بغداد ، ج ٥ : ص ١٠٠ ـ ١٠٢، رقم ٧٤٨٤).

(١١٨) قارن فيما سبق ٤٦.

(١١٩) أبو جعفر محمد (ت ٢٣٣هـ/٨٤٧-٨٤٨م) وزير المعتصم والواثق ، وجوده هنا مفارقة تاريخية.

(١٢٠) من أبناء قادة خراسان، قارن تاريخ بغداد، ج ٥ : ص ١٨١ (رقم ٢٦٣٢): كان من أبناء الدعوة [للخلافة العباسية]. عن العنصر الخراساني في المقاومة السنية للخلافة، انظر فيما سبق ص ٣٩، ٤٧-٤٨.

(١٢١) أعني بكلمة miracle في هذا الفصل والفصل التالي الكرامة، وهي تغيير في النظام الطبيعي بأمر الله استجابة لدعاء «الولي» (للمزيد انظر ص ٢٠٨ وما بعدها).

(١٢٢) أبو نعيم الأصفهاني حلية الأولياء، ج ٩ : ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٢٣) المصدر السابق ، ص ١٩٦.

(١٢٤) الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١ : ١٦٢ - ١٦٧ وهذا المدخل عن سليمان يحتوي على معلومات عنه أكثر من هذه الرواية.

(١٢٥) بشر المريسي لا يذكر في تراجم الأسرة لسبب وجيه وهو أنه مات قبل محنة الإمام أحمد (عنه انظر van Ess, Theologie III : 175 -188).

(١٢٦) عكس ابن الفرج، يدرك سليمان أن الاستجواب [المحاكمة] امتد ثلاثة أيام (رغم أنه يضع الاستجواب [المحاكمة] في اليوم الخطأ). ولكن هذا التوقيت هو توقيت مناسب : فهو يسمح لابن حنبل أن يرى جنازته لأجل القرآن في الليلة الأولى في زنزانته ويشاهد رؤياه في الثانية.

(١٢٧) ثمة عنصر من عناصر القصة لا يظهر في القصة التي في طبقات الشافعية للسبكي، ج٢ : ٦٠، حيث الكلمة الغريبة عن موت القرآن تنسب لمغنٍ اسمه عبادة.

(١٢٨) ابن الجوزي، مناقب الإمام، ٣١٩ وما بعدها، والاستشهاد في ص ٣٣٧.

(١٢٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢ : ص ٢٥٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٠ : ٣٥٥.

(١٣٠) تقي الدين المقدسي، محنة الإمام أحمد، ١٠٩

(١٣١) المقريزي، مناقب الإمام أحمد، أيضاً وردت
Patton, Ahmed, 110

(١٣٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢ : ٥٧-٥٩.

(١٣٣) محمد كاظم زمان، [الدين] .Religion 113

(١٣٤) بالنسبة للتشابه مع محاكمة عباسية أخرى هما محاكمة حنين ابن إسحاق انظر
Cooperson, Purported Autotlography.

(١٣٥) قارن احتجاجات نعيم بن حماد التي وردت عند فهمي جدعان في «المحنة»
Mihna, 227-230

(١٣٦) ابن الجوزي، مناقب الإمام، ١١٧-١١٨ وللمزيد انظر الفصل الخامس.

(١٣٧) الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١ : ١٢-١٣.

(١٣٨) أبونعيم الأصفهانى ، حلية الأولياء، ج ٩ : ١٦٦، محمد بن أحمد العبادى طبقات الفقهاء الصوفية ج ١:٢٥٠، تاريخ بغداد، ج ٥ : ١٨٣-١٨٤ (رقم ٢٦٣٢)، انظر أيضاً طبقات الحنابلة ، ج ١ : ١٧ ابن الجوزى، مناقب الإمام، ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٣٩) يعرف ابن منظور، فى لسان العرب، البركة بأنها «النماء والزيادة» ج ١٠ . ٣٩٥ والزيادة فى أى شيء حسن. بينما يقول عنها Westermark إنها قوة فاعلة خفية عجيبة ينظر إليها على أنها بركة من الله (Ritual and belief I : 35) ويصف Greetz (وهو كتب مثل Westermark عن مغربى معاصر) البركة على أنها نتيجة للمسألة الضمنية بأن "المقدس يظهر بصورة أكثر وضوحاً فى الدنيا بوصفه هبة ـ أى موهبة وكفاءة ومقدرة خاصة ـ لأفراد ذوى خصوصية" وأفضل نظير [مثيل] لهم الوجود الشخصى، وقوة الشخصية والتألق الأخلاقى.. إنها الهبة التى تكون لدى بعض الناس بدرجة أكبر مما لدى الآخرين، والتى تكون لدى بعض النساك المسلمين المرابطين بدرجة أعلى.
(Islam observed 44).

(١٤٠) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ٩ : ٢٣٣.

(١٤١) ابن الجوزى، مناقب الإمام، ٣٣٣ : ٣٣٤.

(١٤٢) أيضاً صفة الصفوة، ج ٢ : ١٩٨ ، والمنتظم.. ج ١١ : ٤٢ – ٤٣.

(١٤٣) ابن الجوزى، المنتظر، ج ١١ : ٤٢-٤٣.

(١٤٤) مثلاً حنبل، ذكر محنة الإمام، ٧٦-٧٩.

(١٤٥) صالح، سيرة الإمام، ٦٦ استشهد الإمام بقول عمر بن الخطاب وهو على فراش الموت عن خلافته (البخارى، الصحيح ج ٦ : ١١٠).

(١٤٦) ابن الجوزى نقد العلم والعلماء ٤١٥ : ٤٣٠.

(١٤٧) «الولى» هو المساعد أو النصير (ابن منظور لسان العرب) وهكذا يكون «ولى الله» هو الشخص الذى ينصر الله فى الدنيا. وغالباً ما تترجم إلى (Saint).

[لاحظ الفرق بين الاثنين وكلمة Saint تعنى قديس «المترجم»]، وغالباً إنها أعطيتْ بصورة تامة صفات الولى، والمعنى الأوسع لكلمة (Saint) هو قديس فى الإنجليزية المتداولة. وعلى أية حال فإن هذا الاتجاه غالباً ما يشير إلى معارضة لأن الإسلام لا يعطى للأشخاص قداسة، أى لا يقدس الأشخاص ويقترح Baldick فى (Mystical Islam, 7-8) أن (Friend of God) هى ترجمة معناها بالضبط خليل الله وهى لقب نبى الله إبراهيم وعلاوة على ذلك، فإن الولى لم يكن – ولن يكون – هو الترجمة المناسبة كلمة صديق[Friend] فى العربية.

بينما يلاحظ Baldick أن المصطلح حُمِّل بمعانٍ معرفية etimological بالإضافة لمعنى المناصرة والمولاة وأعتقد أن كلمة Ally[ولى] تحمل هذه المعانى الإضافية أفضل من كلمة Friend [خليل].

(١٤٨) ابن الجوزى، مناقب الإمام،١٧٩.

(١٤٩) Brown, The Saint "as Exemplar.

(١٥٠) يقول ابن الجوزى إنه كتب ترجمة الإمام «ليقتدى بها السالك» عن صفة الصفوة ج ١، ١٤). (ابن الجوزى، مناقب الإمام، ٦).

(١٥١) ابن الجوزى، مناقب الإمام ٦، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ٢٥٦، ٢٤٧، ٢٥٧٦.

(١٥٢) Laoust, "Ahmad Ibn Hanbal, 274.

(١٥٣) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٣٠٥.

(١٥٤) ابن الجوزى، مناقب الإمام، انظر أيضًا ٢٨١ - ٢٨٢، هذا التوجه يضع مسئولية المترجم [كاتب التراجم] فى وضع أشد صعوبة. يجادل ابن الجوزى مجادلة واهية بأن أحمد بن حنبل رغم أنه أدان أى واحد يكتب آراءه، «إلا أن الله أراد لها أن تكون مُدونة ومنظمة ومنتشرة انتشاراً واسعًا (١٩٤).

(١٥٥) «ما أراه ينتفع بنفسه أيام» قارن المصدر السابق ص ٢٠٩ وعن الزهد والحزن انظر
Massignon, Essai, 169.

(١٥٦) ابن الجوزى، مناقب الإمام ، ٢٧٦، ٢٤٤-٢٤٥، ٤١٩.

(١٥٧) صالح، سيرة الإمام، ٤٣-٤٤.

(١٥٨) حنبل، ذكر محنة ج ٩٩-١٠١.

(١٥٩) انظـــر [الأبـــــدال] Goldziher, Abdel ، وعن رأى الحنابلة فى الأبدال انظر
Massignon Essai 122-114.,,
Chabbi, Abdal (esp. 1 : 174.
والتى استبقيت منها التعريف الأول الذى قدمته فيما سبق عن الأبدال وقارن أيضًا Melchert, Transitions, 8,note8 الذى يصف الأبدال بأنهم «التراثيون الأشد قداسة» [more Traditionist saintly] [هى تسمية لقوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم إذا مات واحد أبدله الله بآخر)، (عن عبد الحليم الجندى، الإمام أحمد بن حنبل) ـ «المترجم»].

(١٦٠) ابن الجوزى، مناقب الإمام، ١٨١.

(١٦١) المصدر السابق، ١٤٧.

(١٦٢) الحالة النسبية للرجلين تتضح أيضًا من حقيقة أن مرتدى الأثمال ذهب لزيارة ابن حنبل، أوحوله، للمزيد انظر لاحقًا ١٨٢-١٨٤.

(١٦٣) Laoust, Ahmad Ibn Hanbal, 74.

(١٦٤) أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، ج ١:٥-١٧.

(١٦٥) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج ٢ : ٢٠٠.

(١٦٦) Brown, "Rise and Function" and Authority. esp. 57-78.

(١٦٧) Rapp. "For Next to God"

(١٦٨) حنبل، ذكر محنة، ٤١.

(١٦٩) ابن الجوزى، مناقب الإمام، ٢٩٥- ٢٩٨.

(١٧٠) المصدر السابق، ١٧٠

(١٧١) المصدر السابق، ١٤٩-١٥٠.

(١٧٢) المصدر السابق، ٢٩٥- ٢٩٨.

(١٧٣) المصدر السابق، ١٨٧.

(١٧٤) المصدر السابق، ٢٧٦.

(١٧٥) المصدر السابق، ٤٩٣- ٤٩٥.

(١٧٦) المصدر السابق، ٤٩١- ٤٩٤.

(١٧٧) المصدر السابق، ٤٩١.

(١٧٨) المصدر السابق، ٤٤٦- ٤٤٧.

(وقارن Kinberg, Legitimation, 65)

(١٧٩) المصدر السابق، ٤٨٣- ٤٨٤ إحدى الزيارات مؤرخة بـ ٤٦٠هـ/١٠٦٧ - ١٠٦٨م، وهذا يعنى أن بركة [قداسة Cult] القبر كانت على قدم وساق قبل زمن ابن الجوزى (٤٨١ ـ ٤٨٢).

(١٨٠) أبونعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ، ج ١١ : ١٦٤-١٦٨.

(١٨١) [وقيل إن التصوف] هو «التجلى بالأثر والتحلى بالأكدار» [عن حلية الأولياء ج : ١٦١]. وأشكر Heinrichs Wolfhart على هذه الترجمة الرائعة.

(١٧٢) المصدر السابق، ج ٩ : ١٧٤.

(١٨٣) الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج ٥ : ١٨٠، ١٨٢، ١٨٥ ، ١٨٧ (رقم ٢٦٣٢).

(١٨٤) ابن الجوزى، صفة الصفوة، ج ١ : ٢ وما بعدها.

(١٨٥) مثلاً ابن الجوزى ، نقد العلم والعلماء، ٤١٢.

(١٨٦) ابن الجوزى صيد الخاطر، ٢٥-٢٧.

(١٨٧) ابن الجوزى، صفة الصفوة ، ج : ٤.

(١٨٨) المصدر السابق، ج : ٣٤ ، وقارن أيضاً لابن الجوزى نقد العلم، ٤١٥ - ٤٣٠.

(١٨٩) جورج مقدسى .Hanbali School esp. 124-126

(١٩٠) .Laoust, Essai, III - 115

(١٩١) جورج مقدسى، Hanbali School

(١٩٢) السبكى، طبقات الشافية الكبرى، ج ٢ : ٢٢، وطريق خالدى، Arabic Historical Thought, 203-204

(١٩٣) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٢٥٥ - ٢٥٦ توضيح إطلاق سراح الإمام أحمد فإن الذهبى أورد (فيما بعد رواية منسوبة لأبى زرعة) أن المعتصم خشى من موت أحمد بن حنبل تحت التعذيب فتثور عليه العامة (جزء ١١ : ٣٦٠).

(١٩٤) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٢٩٠ وما بعدها.

(١٩٥) المصدر السابق، ٢٠٩.

(١٩٦) المصدر السابق، ٣٤٣ - ٣٤٤. بالنسبة للمناقشة الفلسفية لهذه المعايير، انظر القزوينى فى تلخيص العلوم.. والتفتازانى فى مختصر المعانى (فى مجلد واحد) ص ٢٧ وما بعدها.

(١٩٧) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٢١١ ، ٣٥٣، ٣١٣.

(١٩٨) الفراء، طبقات الحنابلة ، ج ١ : ٣١، ٥٧.

(١٩٩) Schacht, origion 57 , 254.

(٢٠٠) انظر مثلاً، الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١ : ٥.

(٢٠١) محمد بن أحمد العبادى، طبقات الفقهاء الصوفية،٣ والسبكى، طبقات الشافعية الكبرى، ج ١:٦١.

(٢٠٢) ياقـوت الحمـوى، معجم الأدباء، ج ١ : ٥٠٣، الخطيـب البغـدادى ، تاريخ بغداد، ج ٥ : ١٧٨ (رقم ٢٦٣٢)، ج ٢ :٥٤(رقم Malti- Douglas, "contrarersy" 121 - 122 Dickenson, Ahmed Ibn alsalt, 43-414.

(٢٠٣) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج : ٢٨-٤٨.

(٢٠٤) ابن الجوزى، مناقب الإمام، ٤٥٥-٤٥٦.

الفصل الخامس

الزاهد بشر الحافي

يروى أبو على الدقاق: أن بشراً مر «ببعض الناس فقالوا: هذا الرجل لا ينام الليل كله ولا يفطر إلا فى كل ثلاثة أيام مرة.

فبكى بشر.

فقيل فى ذلك.

فقال: إنى لا أذكر أنى سهرت ليلة كاملة،

ولا أنى صمت يوماً ولم أفطر من ليلته.

ولكن الله سبحانه وتعالى يلقى فى القلوب أكثر مما يفعله العبد لطفاً منه سبحانه وكرماً»(*)(١).

بشر بن الحارث

الرسالة القشيرية

مقـــدمـة :

لعل الزهد من بين الفضائل التى تنسب للنبى [صلى الله عليه وسلم] والمسلمين الأول، فطبقاً للحديث المروى فى «كتاب الزهد» لابن حنبل «أن كل شىء سوى ظل بيت

(*) الرسالة القشيرية، ص ١٨ ، طبعة ، محمد على صبيح

وجلف الخبز وثوب يوارى عورته والماء، فيما فضل عن هذا فليس لابن آدم فيه حق»(*)[2]. وفى حديث آخر [عن طلحة بن عبدالله البصرى من أهل الصفة قال]: «قدمتُ المدينة ولم يكن لى بها معرفة. وربما قال عريف وكان يُجرى علينا مُدٌّ من تمر بين اثنين، فصلى بنا رسول الله [صلى الله عليه وسلم] صلاةً فهتف به هاتف من خلفه، فقال: يا رسول الله قد أخرق بطوننا التمر وتحرّقت عنا الخُنُف [جمع خنيف وهى ردئ الكتان]. فخطب رسول الله [صلى الله عليه وسلم] فحمد الله وأثنى عليه وقال: والله لو أجد لكم اللحم والخبز لأطعمتكموه وليأتين عليكم زمان يُغدا على أحدكم الجفالة ويراح ولتلبسن مثل أستار الكعبة. قالوا: يا رسول الله نحن اليوم خير منا أو يومئذ؟ قال: أنتم اليوم خير منكم يومئذ يضرب بعضكم رقاب بعض»(**)[3]. ولما مات النبى [صلى الله عليه وسلم] لم يترك - كما رُوى - مالاً ولا عبيداً، إلا درعه التى كان قد رهنها بثلاثين صاعًا من طعام(***)[4]. والزهد المنسوب للنبى [صلى الله عليه وسلم] ولصحابته إنما يدل على اهتمامهم بالآخرة أكثر من انشغالهم بالدنيا، كما يدل كذلك على إدانة الترف وعلى أن هؤلاء الذين يرفلون فيه مبغوضون عند الله[5]. وبالنسبة لأهل السنة فالزهد فى الدنيا يتماشى تمامًا مع الورع، فلكى يعيش المرء متقشفًا، عليه أن يتجنب انتهاك الحرمات[6].

وعند بعض أهل السنة أيضًا يتميز الزهد إلى طريقة العبادة حسب السنة وهى تختلف عن دراسة الحديث، وهى الأفضل بالفعل. ومن بين أشهر ممثلى هذا التيار أبونصر بشر بن الحارث (ولد حوالى ١٥٢هـ/ ٧٦٧م وتوفى ٢٢٧هـ/ ٨٤٢م) الملقب بالحافى[7]. ولد بشر فى قرية قرب مرو فى خراسان، حيث كان عضواً فى «عصابة» شبه عسكرية من الشباب [عياراً]. ولقد قدم إلى بغداد ودرس الحديث. وفى النهاية ترك دراسة الحديث وروايته وبدلاً من ذلك نذر نفسه للزهد الوَرِع، وكما يُروى فقد عاش مع واحدة أو أكثر من أخواته ولم يتزوج. ولقد ترك شعره ينمو واستطال شاربه وارتدى

(*) ابن حنبل ، كتاب الزهد، ص ٢٨.

(**) كتاب الزهد ، ص ٣٤.

(***) المصدر السابق ص ٩.

الأسمال والثياب المرقعة، يصفه جوزيف فان إس بأنه، «أول درويش يظهر فى بغداد»[٨]. ولقد وصلت شهرته ـ كما يروى ـ إلى الخليفة المأمون، الذى قال مندهشًا: «لم يبقَ فى هذه الكورة [بغداد] أحد يُستحى منه غير هذا الشيخ: بشر ابن الحارث»[٩](*). ولقد تدفق كثير من الناس على موكب جنازته حتى إنها استغرقت يومًا كاملاً قبل أن يشهد تحرك نعشه من داره إلى قبره[١٠].

أما آراء بشر فإذا ما أعيد جمعها فإنها تضعه فى زمرة هؤلاء الرجال مثل الفضيل بن عياض (ت١٨٧هـ/٨٠٣م)، الذى عرفه[١١]. فمثله مثل بشر، انتقد الفضيل علماء الحديث الفاسدين وأدان البدعة، وابتعد عن الدولة ونأى بنفسه عن الشهرة[١٢]. وكلاهما أكد أن دراسة الحديث، طريقة آلية يستطيع أى واحد أن يتقنها ولا تقدم دليلاً على صدق المؤمن ولا ضمانًا للنجاة.

وربما يتوقع المرء اتجاه بشر للابتعاد عن أهل السنة، خاصةً الحنابلة، وهناك ثمة دليل على أنه ابتعد بالفعل. وعلى أية حال، فإن معظم الدليل يشير إلى أن علماء الحديث من الحنابلة اجتهدوا فى التوفيق أكثر مما عارضوا المتقشفين الزهاد. وطبقًا للمترجمين من كلا الجانبين، فإن علاقة بشر بابن حنبل كانت جيدة. ففى «كتاب الزهد» لابن حنبل يظهر بشر بوصفه راوٍ للحديث مثل تلك التى رويت منذ قليل عن حقوق المؤمن[١٣]. وفى «كتاب الورع» يتخذه مثالاً فردًا، عندما يكون لدى أبى بكر المروذى سؤالاً عن العمل الصحيح، فيسأل ابن حنبل ماذا يقول بشر عن هذا؟[١٤] وباعتراف الرجلين فإنهما لم يلتقيا[١٥]. وبرغم ذلك فمن الواضح أنهما استطاعا التواصل عن طريق طرف ثالث، كان منهم أبوبكر المروذى، وأخت بشر، مُخة. وكما بين ماهر جرار Maher Jarrar فإن عددًا من الرواة المشاهير لأخبار بشر كانوا علماء حديث لهم صلات وثيقة بابن حنبل. ينضوى تحت هؤلاء عبدالله بن الإمام [أحمد بن حنبل]، الذى روى بدوره عن الثقة الحنبلى أبى بكر القطيعى (ت ٨٦٨/٩٩٨م)، وإبراهيم بن على النيسابورى (ت ٢٦٥هـ/ ٨٧٨م) الذى اختفى الإمام فى داره أثناء المحنة كما روى، وإبراهيم بن إسحاق الحربى (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، وثلاثة آخرين عرفوا بوصفهم

(*) السلمى ، الطبقات الصوفية، تحقيق الشرباصى، ص ١٧.

حنابلة. ومع إرجاء أكثر من ثلاثين راوية من جماعة مجهولة، ولكنها - كما يشير إلى تداخل مهم بين جماعات الزهد والحنابلة - تمتد إلى طريقة رواية الأخبار الخاصة بالتراجم فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وما بعد ذلك(١٦).

وفى النهاية فإن التوازن الدقيق المنجز على الأقل فى صفحات الترجمة، بين أهل السنة المعتمدين على الحديث وزملائهم الزهاد، لابد أن يعتبر إنجازًا فى التراث. غير أنه كان من الصعب أن ندرك ذلك فيما مضى بسبب إنجاز ترجمى آخر، وهو إنجاز الصوفية، ومذهب التصوف، هو أحد فروع المذهب العرفانى الإسلامى. بدأ يظهر مقترنًا بحركة الزهد، أثناء حياة بشر الحافى. والتصوف هو شكل للمعرفة يتعامل مع موضوعات الإيمان على أنها موضوعات تجربة، أو ما يسميه الصوفية «تحقيق» أو «إدراك». والنتيجة لم تكن «العلم»، ولكنها كانت بالأحرى المعرفة، أى «ليس علمًا جديدًا من حقائق أو عقائد، ولكن فهمًا للمعنى الكلى للعالم»(١٧). والمذهب الصوفى من الناحية النظرية لم يكن على علاقة بالزهد. وإن كان من الناحية العملية، فى كل الأحوال، يُعتَبر فى كثيرٍ من التراث الدينى إمّا مرحلة التطهر التى تُعدّ الطريق للمعرفة الصوفية العرفانية، وإما استجابة لتجربة التحول الصوفية(١٨). وفى حالة خاصة من التصوف، يبدو أن الزهد وضع إطار مذهب التصوف جزئيًّا بمعارضة الحديث. ولقد بَحث الصوفية، بوصفهم ورثة للنبى كما أعلنوا عن ذواتهم، عما هو أكثر من الانسجام مع سنته، فتاقوا إلى علاقة الحب المباشر بين النبى [صلى الله عليه وسلم] وبين الله، وهكذا بدا [بشر] لمترجميه الصوفية، بسبب اتجاهه النقدى للحديث، أنه واحد من الأعضاء المؤسسين لطائفتهم.

وفى دراسة حديثة عن مدرسة بغداد، حدد كريستوفر ميلشريت تاريخ ظهور مذهب التصوف بأنه يعود إلى منتصف القرن الثالث الهجرى. وبعد ذلك استمر التراث الصوفى والزهدى متواجدين معًا، ولو بقدر من الخلاف بين أعلامهم المرموقة(١٩). وفى الحقيقة تحوى التراجم التى كتبت عن بشر إشارات بأنه اصطدم مع معاصريه الشباب من الصوفية. ويبدو أنه كان على اتصال قليل بالتيار المؤثر الذى بدأ مع الزاهدَيْن: معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥ - ٨١٦م) والسرى السقطى (ت ٢٥١هـ/ ٨٦٥م) واستمر مع الصوفية : الخراز [أبو سعيد] (ت ٢٧٠هـ/ ٨٩٠ - ٨٩١م)

والنورى [أبو الحسين] (ت ٢٩٥هـ/٩٠٧ - ٩٠٨م) والجنيد (ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م)[٢٠]. ويبدو أيضًا أن بشرًا ظل بعيدًا عن زملائه الزهاد الذين أظهر كل منهم تفانيًا منقطع النظير فى الجهاد، فالسرى السقطى مثلاً جاهد على الجبهة البيزنطية، وشقيق البلخى (ت ١٨٤هـ/ ٨١٠م) مات فى معركة ضد الترك[٢١]. ولكن بشرًا استحث معاصريه أن «يخافوا الله ويبقوا فى الوطن»(*)[٢٢].

وبالنسبة للمترجمين الصوفية كان من الممكن لتلك التصريحات وأخرى شبيهةٍ بها أن تقدم ببساطةٍ نصوصًا دالة على التوجه الصوفى أكثر منها على الزهدى. ولذلك فإن بشرًا وعددًا من معاصريه الزهاد ضُموا إلى مراتب الصوفية، ومنحوا دور المؤسسين. وهو الدور الذى يُعزى إلى ذى النون المصرى والجنيد. وسجلت مكانة بشر الجديدة بوصفه صوفيًا فى مقدمة موضوعات معينة، متضمنة قصة هدايته، التى تحدث بانتظام يدعو للشك فى سِيَر المؤسسين. وكلما مرت القرون، اتسعت سيرته لتشمل كرامات وحَدْسًا صوفيًا لا أثر لها فى الروايات المبكرة لحياته. ولكن مع كل غزارتها فى بناء أسطورة لبشر الحافى، فإن مترجمى الصوفية احتفظوا (ربما دون قصد فى بعض الحالات) بذكرى دفاعه عن المذهب السنى مميزًا إياه عما عند ابن حنبل.

صورة بشر الأولى:

لعل الوصف الأقدم الباقى لبشر، فى طبقات ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) ينقل توزّعه بين دراسة الحديث وبين الزهد الذى وسم سيرته نقرأ فى مدخله:

"بشر بن الحارث، رضى الله عنه ويكنى أبا نصر، كان من أبناء أهل خراسان من أهل مرو، نزل بغداد وطلب الحديث وسمع من حماد بن زيد وشريك وعبدالله بن المبارك وهُشيم وغيرهم سماعًا كثيرًا، ثم أقبل على العبادة واعتزل فلم

(*) العبارة الأقرب لها فى كتاب اللمع هى قول بشر عن المؤمن «ليتق الله تعالى عند خلوته، ويلزم بيته وليكن أنيسه الله عز وجل وكلامه». (المترجم)

يحدث ومات ببغداد يوم الأربعاء لإحدى عشرة خلت من شهر ربيع الأول سنة سبع وعشرين ومائتين وشهده خلق كثير من أهل بغداد وغيرها، ودفن بباب حرب وهو يومئذ ابن ست وسبعين سنة"(*)(٢٣).

يحتوى هذا المدخل على الحقائق الثقة التى لدينا من حياة بشر الحافى. فلم يكن لدى المصادر المتأخرة إلا القليل لتضيفه فيما يتصل بأصوله وسيرة حياته. وربما نستشف من كلمة ابن سعد من «أبناء أهل خراسان» – مثله مثل ابن حنبل – انحدر من أهل خراسان الذين قاتلوا مع العباسيين أثناء الثورة، ويضيف أبو عبد الرحمن السلّمى، فى «الطبقات الصوفية»، أن بشراً «كان من أبناء الرؤساء»(٢٤). ونسبه الذى فى «تاريخ بغداد»، للخطيب البغدادى، يشير إلى أن أسرته كانت من بين الأسر الإيرانية التى اعتنقت الإسلام مبكراً، ولهذا فإن أسرة بشر ربما كانت أسرة شهيرة، ولكنها عكس أسرة ابن حنبل، لم تترك أثراً فى المصادر الباقية، ومع ذلك فأصول بشر المروزية من أبناء الدعوة(**) تضعه بين هؤلاء البغداديين الذين انضموا لأهل السنة وتحدوا المحنة. ويبدو أنه بعد دراسة الحديث فى مرو استمر فى دراسته فى بغداد. وهذا يُستشف من حقيقة أن كل أساتذته (كما أُوردوا هنا أو فى أى مكان آخر) ليس لهم مداخل فى كتاب تاريخ بغداد. من بين هؤلاء الأساتذة، عبدالله ابن المبارك (ت ١٨١هـ/ ٧٩٧م) الذى أثر عليه أكبر تأثير، وهو مؤلف لبعض أقدم الأعمال الباقية عن الزهد. علّمه أن الدراسة [دراسة السنة] دون تطبيق السنة لا جدوى منها، وهو الرأى الذى نسبه المؤلفون المتأخرون إلى الزهاد عامة وإلى بشر خاصة(٢٦). وفى الوقت نفسه نجد من السهل تَقبُّل أن آراء ابن المبارك هى التى حفزت بشراً لترك دراسة الحديث، مع أنه لا يوجد مصدر من المصادر المتبقية يقول ذلك. وفى النهاية فإن نشاط بشر بعد انسحابه من دوائر «الحديث» أكسبه تقوى كافية لاجتذاب عدد كبير من المشيِّعين لجنازته. وقد أصبحت جبانة باب حرب مدفناً مشهوراً للعلماء

(*) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧ ، ص ٣٤٢.

(**) أبناء الدولة وأبناء الدعوة : هم أنصار الثورة العباسية من أهل خراسان أصلاً، وبعد ذلك استوطن نسلهم بغداد مواطنين أو جنوداً. (المترجم)

الأجلاء بمن فيهم ابن حنبل، وليس من الواضح إن كان المكان بالفعل مدينًا بشهرته لدفن بشر الحافى فيه[٢٧].

لعل سيرة بشر المقتضبة مع الحديث النبوى وشهرته بالتقوى انعكستا فى تراث الرجال(*) إذ يضعه ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) بين علماء الحديث، ولكنه يلحظ أنه عند مرحلة معينة «اعتزل ولم يحدث إلى أن مات»(**). ويشير إليه أيضًا للمرة الأولى فى مصدر باقٍ بين أيدينا بلقب «الحافى»[٢٨]. ابن أبى حاتم الرازى (ت٣٢٧هـ/ ٩٣٨-٩٣٩م) يعلن أن بشرًا كان راوية ثقة، ويعدد شيوخه وتلاميذه[٢٩]. ثم نعرف المزيد عن شهرته خارج دوائر الحديث من ابن حبان البستى (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م) بعد أن أعلن بأنه ثقة ويضيف ابن حبان «بأن ميله للتقشف والزهد والورع معروف فهو ليس فى حاجة لإقحام تلك الصفات عليه». ويزودنا بتفاصيل أن بشرًا: «تبع سفيان الثورى فى الفقه والورع»[٣٠]. ويظهر معنى هذه المقارنة من مدخل ابن حبان البستى عن سفيان الثورى (ت ١٦١هـ/ ٨٧٨م) الذى يصفه بأنه عالم حديث مشهور بالتقى قبره يزار[٣١].

وهكذا فبشر بالنسبة لمترجميه الأوائل عالم حديث متميز بزهده وورعه. وبرغم اطرائهم لشهرته فمن الواضح أنهم اعتبروا أنفسهم أعظم من أن يرووا روايات عنها. وليس ثمة أعمال، مثلاً توضح لنا كيف التصق به لقبه «الحافى»، أو توضح علاوة على ذلك سبب إقلاعه عن دراسة الحديث. فى حين لا يذكر مترجم واحد ذلك، فإن آخر يحافظ عليه فى حلقة الحديث مقارنًا إياه بسفيان الثورى، الذى برغم تقواه لم يهجر رواية الحديث. ولهذا يبدو أن مترجمى «الرجال» كانوا موزعى الأهواء بين دافع أن شهرة بشر تعزز مجد طائفتهم وواجب الإشارة إلى شهرته التى نالها فقط بعد أن ترك دراسة الحديث لأنه اكتسب الشهرة بتقواه.

(*) الرجال صنف من التراجم يفحص ثقة رجال الحديث أو رواته. (المترجم)

(**) ابن قتيبة، المعارف، ٥٢٥.

ظهور التصوف :

عندما كان بشر يأخذ طريقه إلى تراث رجال الحديث، كان المترجمون الصوفية قد بدأوا يعدونه واحداً منهم. ولكي يفعلوا ذلك راحوا يحتفظون بحكايات اعتقد ابن حبان إنها معروفة فهي في غنى عن تكرارها. ومن المفارقة أن هذه الحكايات بتمامها هي التي تسمح لنا أن نستنتج أن بشراً لم يكن صوفيًّا على الإطلاق[٣٢]. وعلى كلٍّ فقبل النظر في هذه الروايات، من الأهمية بمكان أن نجري مسحًا كيف حقق التراث الصوفي زخمًا هائلاً ليضم بشراً إليه.

وفي زمن بشر، كان الصوفي معناه الزاهد الذي يرتدي الخشن، أي عباءة الصوف غير المصبوغة ولقد وجد لوي ماسينيون قرابة عشر شخصيات حوالي عام ٣٠٠هـ ينطبق عليهم المصطلح، كان أقدمهم الزاهد الكوفي أبو هاشم (ت ١٥٠هـ/٨٦٧–٨٦٨)[٣٣]. فللوصول إلى مرتبة الزهد، على المرء أن يرتدي أيضًا المرقع[٣٤]. كان مثل هذا السلوك خلافيًّا؛ فعباءات الصوف، بينما تذكر بثياب المسلمين الأوائل الخشنة، تشبه أيضًا ملابس الزهاد النصارى علاوة على ذلك فإنها تضفي على لابسيها شهرة بالتقوى لا يستحقونها[٣٥]. وهم غير آبهين بهذه الشكوك، بدأ زهاد بغداد الذين كانوا صوفيين خاصةً في توجههم في تطبيق مصطلح «صوفي» على أنفسهم. وما إن استقر المصطلح حتى أصبح يدل على طائفة الصوفية، وعلى أية حال، كما بينت جاكلين شابي Jaqueline Chabbi فإن الصوفية لم يكونوا هم فقط الزهاد الأوائل في الإسلام. والاعتقاد العام كذلك يرجع إلى جهود منظريهم ومترجميهم، مقارنةً مع ممثلي التراث الصوفي الآخر، حيث ضموا هؤلاء الذين قبلوا آراءهم واستبعدوا البقية[٣٦].

وعكس الزهاد، تعلم الصوفية التأمل الروحي وفناء النفس في الله، وأكدوا على الحالات والمقاسات التي يمر بها المؤمن في علاقته مع الله. الجديد في هذه المقامات يتضح من الزيادة في الوصف الذاتي المغاير الذي يُنسب للزهاد في كلا المعسكرين. فأبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م)، مثلاً، أعلن أن العارف «همه ما يأمله والزاهد

همه ما يأكله»(*) وأضاف «إن الله اطلع على قلوب أوليائه فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفًا، فشغلهم بالعبادة»(*)(٣٨). ردّ العارفون بالمثل: أن الفضيل بن عياض أعلن: «إن مَنْ جلس على صاحب بدعة لم يُعط الحكمة»،(*) وأدان السرى السقطى هؤلاء الذين ظنوا أن المعرفة الخاصة يمكن أن تلغى الفرائض العامة للدين(**)(٣٩).

حاجج ميلتشيرت بطريقة مقنعة بأن الصراع بين الزهاد والعارفين وصل ذروته فى (عام ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م) عندما سأل الواعظ الزاهد غلام خليل (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) سلطات بغداد أن تقبض على العارفين. وكما قال غلام خليل إن الله لابد أن يُخاف ولا يُحب. والاستجابة الأكثر تأثيرًا كانت لطريقة الاضطهاد هذه التى كانت من نصيب الصوفى البغدادى، الجنيد. فلقد صاغ تعاليمه الصوفية فى لغة شديدة الغموض أولاً لدرجة أن منتقديه (ولن أذكر بعضًا من زملائه الصوفية) فهمومها بالكاد، وهم الأكثر انتقاداً لها. ثانيًا، «أكد مجدداً على السلوك الخارجى المقبول والوصف الذاتى». وأخيرًا، خطط لتقسيم ثلاثى للمؤمنين المتقين كان فيه مكان للصوفية. الأقسام الثلاثة، كما بين ميلتشيرت، تماثل العُباد العاديين و«الزهاد الأوائل» والعارفين [الصوفية] المتأملين(٤٠). وإنجاز الجنيد أثبت الأهمية الممتدة للتطور ليس فقط للتصوف ولكن للترجمة الصوفية وربما الترجمة العربية المبكرة. وفكرته عن تقسيم العمل تتكرر فى كتابات الصوفية المتأخرين، حيث تتساوى مع قَدْر مكانة الطائفة. وردًا على ذلك فإن ممثلى الطوائف الأخرى قاموا بإصرار مضاد يثبت وراثتهم للنبى. ومثل هذا السيناريو يفسر القصص السببية الدقيقة فى مصنفات تراجم القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وما بعده، وأيضًا يوضح لماذا لا تحتوى تراجم الرجال فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على مهمة [دعوة] إن واجهت تحديًا من الصوفية(٤١)؟ ولقد تأكد فى داخل التراث الصوفى الادعاء بوراثة [النبى] بصورة حتمية فى سياق التقسيم المقترح للعمل بين ورثة النبى، طبقًا لأبى نصر السراج (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨ - ٩٨٩م). فالكثرة هى

(*) الطبقات الصوفية، تحقيق الشرباصى، ص ٢٦، ص ١٠.

(**) يقول السرى السقطى : «من علامة المعرفة بالله القيام بحقوق الله» ، المصدر السابق ص٢٨. (المترجم)

لمنظّرى الصوفية فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) هى وجود ثلاثة أنواع من المعرفة وثلاثة أنواع من العارفين. يأتى فى المقدمة علماء الحديث الذين يحفظون السنة، يليهم الفقهاء الذين يفسرونها. ثم يأتى الصوفية، أخيراً، وهم ورثة الأنبياء والعارفون [أولو العلم] الذين ذُكروا مراراً فى القرآن. كما فى قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾(*) وتقبل الصوفية كل ما يقره علماء الحديث والفقهاء. وعلى عكسهم فهم يسعون إلى حالات عُليا من العبادة و«الإخلاص» اللذين لا يمنحان للعلماء الآخرين. بوصفهم زهاداً، يفضل الصوفية الجوع والفقر على الشبع والثروة. ويُظهرون التواضع والعطف للجميع. لقد كرسوا أنفسهم لعبادة الله على حساب المتع الشخصية والرغبات. فى النهاية يمارسون تأملاً يقود إلى فناء الروح والنفس وإلى بلوغ هدف المتعة، وهو الله.

والمعاصر لأبى نصر السراج أبوبكر الكلاباذى (ت٣٨٠هـ/٩٩٠م أو٣٨٥هـ/٩٩٥م) كان طلبه أكثر طموحًا للصوفية. يقول إن الله اصطفى مؤمنين معينين اصطفاءً منذ الأزل، وبعد أن يبرع هؤلاء المؤمنون فى المعرفة التى يمكن اكتسابها، يرثون علم الأسلاف الذى يسمح لهم أن يتلقوا عن الله مثل هذا الاصطفاء الذى هو موجود دائمًا. وتنتقل معرفته من جيل إلى آخر، ويكون هاديًا للأمة.

ولقد جاء وَصْف الكلاباذى لهم متسقًا مع وصف أبى نصر السراج، وكان غزير ومليء بالحيوية ويؤكد انحدارهم المباشر من النبى [صلى الله عليه وسلم]:

فهموا من الله، وجعلوا طريقهم إليه، ونبذوا كل شىء آخر. أنوارهم افترقت الحجب ونظراتهم ترفرف حول العرش، هم أجسام روحانية ربانية على الأرض. مقارنةً بالخلق:

يُشاهدون فى صمت، الحضور والشهود، ملوك فى أسمال، غرباء فى كل قبيلة، مُلاك للفضيلة، وأنوار الهداية، آذانهم وقلوبهم صافية. مزاياهم خفية، لتتسق مع صفوة أنوار الصوفية فى صفائهم. هم الخلق الذين أظهرهم الله فى خلقه،

(*) سورة آل عمران ، آية ١٨.

واصطفاهم، أوصاهم بنبيه، وائتمنهم على أسراره، احتلوا مكانة النبى أثناء حياته، وأصبحوا أفضل أمته بعد وفاته. ولذلك استمروا يدعو كلٌّ لصاحبه، وهم الذين قبل أن يدعو الناس ليتبعوهم يستخدم كل منهم صوت

السلوك الذى لم يعد معه ثمة حاجة للكلمات(٤٢)(*).

ويؤكد المنظّر الصوفى الثالث، وهو المؤلف المجهول لكتاب «أدب الملوك»، أن الصوفية هم قدوات أفضل من ممثلى الطوائف الأخرى، فيقول: فى الماضى كان العلماء صدِّيقين، أى معتدلون ومتفكرون فى الحياة الأخرى. فاليوم، على أية حال أهل العلم من كل الأنواع (فقهاء وعلماء حديث وقراء ومفسرون ونحاة) يقول: «نظرت إلى سنن أهل العلم وأحكامهم واختلافهم وتفاوت قصدهم فى الرسوم فرأيت العلم ذا شجون وفنون»(**). وغالبًا ما انهمكوا جميعًا فى الكسب الدنيوى ولهجوا وراء الشهرة، وازدروا الفقراء واختالوا وأكلوا الحرام، واعترضوا على التوافه. ولهذا فإن علمهم هو

(*) لم أهتد إلى هذا النص فى كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» لأبى بكر الكلاباذى. ولكنى سأورد تعريفه للصوفية والتصوف فى الفصل الأول يقول:

«قالت طائفة: «إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها. وقال بشر بن الحارث: الصوفى من صفا قلبه لله. قال بعضهم: الصوفى من صفت معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته. وقال قوم: إنما سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين الله عز وجل، بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه. وقال قوم: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال قوم: إنما سُموا صُوفية للبسهم الصوف. وأمّا من نسبهم إلى الصّفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخدان وساحوا فى البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة. فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء، ولكثرة أسفارهم سموا سياحين.. وقال السرى السقطى: أكلهم أكل المرضى ونومهم نوم الغرقى، وكلامهم كلام الخرقى ومن تخيلهم عن الأملاك سموا فقراء.. ومن نسبهم إلى الصفة والصف الأول إنما عبر عن أسرارهم وبواطنهم وذلك أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها صفى الله سره ونوّر قلبه... وقال أبوعبدالله الأنطاكى: «إذا جالستم أهل الصدق فجالسوهم بصدق؛ فإنهم جواسيس القلوب يدخلون فى أسراركم ويخرجون من هممكم».. فلصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم صحت معارفهم بالله فلم يرجعوا إلى الأسباب ثقةً بالله عز وجل وتوكلاً عليه ورضاءً بقضائه.. وسئل سهل بن عبد الله التسترى: من الصوفى، فقال: من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر». [الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف ص٥ - ٩ [بتصرف]. (المترجم)

(**) أدب الملوك فى بيان حقائق التصوف مجهول المؤلف ، تحقيق Rernd Radtke المعهد الألمانى للدراسات الشرقية ، بيروت ، ص ٦ . (المترجم)

حجة عليهم لا لهم، وبعد دراسة كاملة للموضوع، توصل إلى نتيجة أنه «لم يرَ أقوامًا أمسك بالسنة ظاهرًا وباطنًا وسرًّا وجهرًا وعقدًا ونية واستعمالاً من العصابة المترسمة باسم التصوف»(*)(٤٥).

ومن منظّرى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كان لدى أبى نصر السراج الكثير ليرويه عن بشر. ومع أن العبارات المنسوبة له تحوى القليل عن الطبيعة الصوفية الخاصة، وأنها تتفق اتفاقًا كبيرًا مع أفكار أبى نصر السراج عن الصوفية. يَروى أن بشرًا أمر الآخرين «أن يتقوا الله تعالى عند الخلوة»،(**)(٤٦) ولا يحبونه. وثمة روايات أخرى تؤكد ورعه، وهو الفضيلة المميزة لزهاد أهل السنة. فهو يخبرنا، مثلاً، إنه لم يكن قادرًا على أن يمد يده فعلاً إلى طعام حرام(٤٧). حتى إنه وُصِفَ بأنه لام جماعة من الزُّوار أظهروا ملابسهم المرقعة. وعندما ردّ شاب منهم بأنهم لبسوا الرقاع فقط لينشروا دين الله؛ لأن بشرًا أعلن لهم قيمة المُرَقع(٤٨). هذه الروايات تؤكد الزهد أكثر من تأكيدها التصوف. وعلى أية حال فهناك روايات أخرى تفسر بسهولة على أنها تؤذى العقائد الصوفية. وفى إحدى الروايات لا يوصى بشر فقط بالعزلة، ولكنه يوصى بالزهد فى كل الضرورات الاجتماعية. «لو دفعتُ إلى الاهتمام بمؤنة وحاجة ما أمنتُ على نفسى أن أصبح شرطيًا»(***)(٤٩). وفى رواية أخرى يظهر أنه يَسبق التوكل (الاعتماد المطلق) عند الصوفية. ذات مرة صنع مغزلاً ليعيش منه ولكنه هجر هذه الحرفة عندما سُئل: «أرأيتَ إنْ أخذ الله سمعك وبصرك الملتجأ إلى من؟»(****)(٥٠) وأخيرًا لدينا نظرته النقدية لعلماء الحديث فقد رُوِيَ أنه أمرهم أن يؤدوا زكاة «الحديث»، أى يطبقون خمسة أحاديث من كل مائتى حديث يتعلمونها(٥١) مثل هذه التصريحات كانت بكل وضوح عُرضةً لأن تُورد فى دعم مواقف الصوفية. ولهذا فإن معاصرًا لأبى نصر السراج، وهو أبوبكر الكلاباذى، يضم بشرًا (ومع الأسف دون تفسير) فى قائمة السادة الذين علموا التصوف ووصفوا حالات الصوفية ومواقعها(٥٢).

(*) أدب الملوك ، ص ٦ .

(**) أبو نصر السراج، اللمع، ص ٢٧٧ [بتصرف].

(***) أبو نصر السراج، اللمع ، ص ٢٦٥.

(****) المصدر السابق، ص ٢٥٩ وقد نقلت العبارة نصًّا فى حين كتبها المؤلف معنى. (المترجم)

بشر فى التراجم الصوفية المبكرة :

تُضْرب كُتب : «اللمع فى التصوف» و«التعرف لمذهب أهل التصوف» و«أدب الملوك»، مثلاً لجهود طائفة الصوفية لينالوا مكانةً لأنفسهم فى إطار أهل السنة. ولعل العنصر الوحيد لهوية الطائفة الذى لم يزالوا فى حاجة إليه، كان التصنيف المنظم للتراجم لتسمية ووصف أعلامهم من الصوفية، بمن فيهم بشر. هذه المهمة، اضطلع بها مؤلف الجيل التالى، أبوعبدالرحمن السلمى (ت ٤١٢هـ/١٠٢١م)(٥٣). مثله مثل أبى بكر الكلاباذى، أدرك السلمى أنه فى كل جيل يوجد الرجال الذين يضطلعون بمهمة النبى فى دعوة أتباعهم. وفى الأجيال الأولى من الإسلام، وُجد أولياء الله بين الزهاد (موضوع كتابه المفقود عن الزهد)، ثم «إلى أن بلغتْ النوبة أرباب الأحوال، المتكملين على لسان التفريد، وحقائق التوحيد، واستعمال طرق التجريد»(*) أى هم الصوفية موضوع طبقاته(٥٤).

وكما تبين مقدمة السلّمى أنه كان مدركًا إدراكًا تامًّا للفرق بين الزهد والتصوف. غير أن موضوعه التاريخى لم يسمح بتواجد الزهاد مع الصوفية فى جيل واحد. وفى مواجهة هذا الموقف بكل حزم، اختار أن يضم زهادًا بعينهم من بين الصوفية. ويتضح هذا من التأليف عن الطبقة الأولى، التى يبدأها بإبراهيم بن أدهم (ت ١٦٣هـ/ ٨٧٥-٨٨٠م) وينتهى بحمدون القصار (ت ٢٧١هـ/ ٨٨٤ - ٨٨٥م). بعض الشخصيات التى ضمها بكل وضوح هى شخصيات صوفية مثل ذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ/ ٣٨٦م أو ٢٤٦هـ/ ٨٦١م)(٥٥). أحد هؤلاء الأشخاص، وهو الحارث المحاسبى، لم يشرْ إلى نفسه بوصفه صوفيًّا فى أى من أعماله المتبقية(٥٦). وكثير، عُرفوا أخيراً، «بزهدهم الواضح» كان من بينهم الفضيل بن عياض ومعروف الكرخى وبشر الحافى(٥٧). ولعل كلمة تصوف ظهرت أول مرة فى مدخل عن أبى حفص النيسابورى (ت تقريبًا ٢٧٠هـ/ ٨٨٣ - ٨٨٩م) وهو صاحب الترجمة الخامسة عشرة(٥٨). وكما أشار جاويد مجددى يبدو أن السلّمى ألقى شباكه على ساحة واسعة

(*) الطبقات الصوفية ، ج ١ : ص٣ ، تحقيق شرابية.

خاصة فى الطبقة الأولى، ليسد الفجوة بين آخر الزهاد - الذين ربطهم بطبقات التابعين بعد النبى - وأوائل الصوفية(٥٩).

ولكى يتناول مثل هذه المجموعة المتنوعة من الأشخاص، فرض السلمى قانونًا صارمًا على مداخله. فيحتوى كل مدخل تقريبًا على حقائق قليلة عن حياته تليها عشرون حكاية، «أى ذكر لكل واحد من كلامه وشمائله وسيرته ما يدل على طريقته وحاله»(*). فى البداية يروى حديثه عنه عن النبى [صلى الله عليه وسلم](٦٠). ومع أن الحديث يهدف إلى وضع التصوف فى السياق السنى الثابت، والحكايات الأخرى تدمر هذا الهدف. والسبب الأول هو أنها تشبه الحديث [النبوى] فى بنائها وافتراضها الثقة القاطعة. أمّا السبب الآخر فهو أنها تحتوى على نقد للعلماء. مثلاً، يُحذر الفضيل ابن عياض الطموحين أن يبتعدوا عن القراء قائلاً: «تباعد عن القراء، فإنهم إنْ أحبوك مدحوك بما ليس فيك، وإن أبغضوك شهدوا عليك، وقُبِلَ منهم»(**) ويضيف أحمد ابن أبى الحوارى إنهم فشلوا فى فهم القرآن الذى يتلونه: «إنى لأقرأ القرآن فأنظر فى آية، فيحار عقلى فيها. وأعجب من حُفاظ القرآن. كيف يَهنيهم النومُ، ويسعهم أن يشتغلوا بشىء من الدنيا، وهم يتلون كلام الرحمن؟! أما لو فهموا ما يتلون، وعرفوا حقه، وتلذذوا به، واستحلوا المنجاة به، لذهب عنهم النوم، فرحًا بما رزقوا ووفقوا»(***)(٦٢). وعلماء الحديث مثلهم [أى مثل القراء] غالبًا ما يكونون غير جديرين بالكلم الذى يحملونه. فلقد وبخهم ذو النون المصرى «واليوم يكسب الرجل بعلمه مالاً»(****) واعتبر السرى السقطى عملهم دراسة تمهيدية على أفضل حال: «إذا ابتدأ

(*) الرواية الكاملة كما جاءت فى الطبقات الصوفية للسلمى «..فأجعله [أى الكتاب] على خمس طبقات، من أئمة القوم، ومشايخهم، وعلمائهم، فأذكر فى كل طبقة عشرين شيخاً، من أئمتهم الذين كانوا فى زمان واحد، أو قرب من بعضهم، وأذكر لكل واحد، من كلامه، وشمائله وسيرته، ما يدل على طريقته، وحاله، وعلمه، بقدر وسعى وطاقتى» ص ٣٠. (المترجم)

(**) الطبقات الصوفية ص ١١ .

(***) الطبقات الصوفية، ص ٦٢ ، تحقيق شرابية.

(****) الرواية هى .. كان الرجل ينفق ماله على علمه، واليوم يكسب الرجل بعلمه مالاً » الطبقات الصوفية، ص ١٥ ، تحقيق الشرباصى. (المترجم)

الإنسان بالنُّسك ثم كتب الحديث فَتَر، وإذا ابتدأ بكتْب الحديث ثم تنسّك نَفَذ»(*)(٦٣) هذا لأن البحث عن المعرفة لابد أن يحدث دون أية واسطة، يقول أبو يزيد البسطامي: «عرفت الله بالله وعرفت ما دونه بنور الله»(**)(٦٤).

مع هَجْر بشر المفترض لعلم الحديث، فعلى المرء أن يتوقع سماع صوته متناغمًا مع هذه الجوقة. ولكن من المدهش أننا لا نسمعه. فالحكايات التى فى مدخله تحوى قواعد للسلوك القويم، سواء بطريقة الأمر المباشر «اعملْ فى ترك التصنع ولا تعمل فى التصنع»(**) أو فى شكل عموميات «لن تجد حلاوة العبادة حتى تجعل بينك وبين الشهوات حائطًا من حديد»؛(**) وتعبيرات مثل ما يفضله المتحدث أو حالاته العاطفية، مع إشارات جمالية «إني لأشتهي الشواء منذ أربعين سنة فما صفا لى درهمه»؛(**) وأنواع الناس سواء الصالحون أو الطالحون «أربعة رفعهم الله بطيب المطعم)»(**) أو التنبؤ اللطيف بالمقبل «يأتى على الناس زمان لا تقر فيه عين حكيم، ويأتى عليهم زمان تكون الدولة فيه للحمقى على الأكياس»(***)

وبعيداً عن شجب بشر [الدراسة] الحديث، يتضح أنه استشهد واحتج به، وكذلك فعل أصحابه من الزهاد. وفى مداخل أخرى فى كتاب «الطبقات الصوفية» يَروى حديثًا عن أكل الثوم لحمد بن على الورد، وطلب روايتى حديث من عيسى بن يونس(٦٦). وأخيراً والأكثر غرابة أنه صُوِّرَ على أنه غارق فى مجادلة مع صوفى آخر. يروى شاهد العيان(****) : كنت عند بشر، وهو يتكلم فى الرضا والتسليم فإذا هو برجل من المتصوفة، فقال له: يا أبا نصر! انقبضت من أخذ البرِّ من يد الخلق، لإقامة الجاه. فإذا كنتَ متحققًا بالزهد، منصرفًا عن الدنيا، فخذ من أيديهم ليَمْتَحِيَ جاهك عنهم؛ واخرج

(*) الطبقات الصوفية، ص ١١ تحقيق شرابية

(**) الطبقات الصوفية ، ص ٢٦، ١٧، ١٨، تحقيق الشرباصى الأربعة هم ، كما وردوا فى بقية الرواية، وهب ابن الورد وإبراهيم بن أدهم ويوسف بن أسباط وسالم الخواص. (المترجم)

(***) الطبقات الصوفية، ص ١٨ تحقيق الشرباصى. أكياس : نبهاء، والمفرد كيسٌ ففى الحديث «المؤمن كيس فطن». (المترجم)

(****) شاهد العيان هو عباس بن دهقان، الذى روى عنه البزاز و أبوبكر بن عبد الله بن باذان والذى روى عنه السلمى. (المترجم)

ما يعطونك إلى الفقراء، ولكن بعقد التوكل، تأخذ قوتك من الغيب. فاشتد ذلك على بشر، فقال: «اسمعْ أيها الرجل الجوابَ: الفقراء ثلاثة: فقير لا يَسأل، وإنْ أُعطى لا يأخذ، فذاك من الروحانيين، وإذا سأل الله أعطاه وإنْ أقسم على الله أبر قسمه. وفقير لا يسأل وإنْ أعطى قبل، فذاك أوسط القوم، عَقْدُه التوكل والسكون إلى الله تعالى، وهو ممن توضع له الموائد فى حظيرة القدس. وفقير اعتقد الصبر ومدافعة الوقت، فإذا طرقته الحاجة خرج إلى عبيد الله بالسؤال. فكفارة مسألته صِدْقُه فى السؤال، فقال الرجل: رضيتُ رضى الله عنك!»(*).

يبدو أن بشراً لم ينجُ من لوم المتحمسين المجهولين. فهذا المتحمس بما أنه صوفى، يدل على أن بشراً وتلاميذه ينتمون إلى جماعة صوفية أخرى[٦٨]. وكما فعل الجنيد بعد ذلك، قسَّم بشر الزهاد إلى ثلاث طبقات. ومع ذلك، فليس من بين طبقاته من يستشهد بالصوفية بوصفهم معياراً. أرفعُ هذه الطبقات الثلاث هو «الروحانى» الذى يبدو مطابقًا للولى مستجاب الدعوة. ولهذه الطبقة لابد أن ينتمى بشر ذاته؛ لأنه (كما يشير متحديه الصوفى) لم يُر متسولاً. ويعترف الصوفى، وقد فهم الإشارة، بمكانة بشر السامية، برغم أنه لا يوجد شىء صوفى واضح فيها.

بشر فى التراجم المتأخرة :

بعد ضم بشر إلى الجيل الأول من الصوفية، أقرَّ السلّمى للأجيال بعضوية بشر فى الطائفة. ولكن مدخله نفسه لا يزيد إلا قليلاً عن الروايات المتناثرة التى ألفها أبونصر السراج، وفى كلا العملين [الكتابين] كل ما يفعله بشر هو الكلام وفى التراجم المتأخرة فقط نراه فى أعين هؤلاء الذين رأوه يتفاعل مع الناس ولعل العمل الباقى، الذى يحتفظ بروايات لحياته بين الناس العاديين رجالاً ونساءً، هو «حلية الأولياء» لتلميذ السلمى: أبونعيم الأصفهانى (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م). وأبونعيم كما رأينا، أنجز

(*) الطبقات الصوفية، ص ٤٧، تحقيق شرابية.

كتابه «حلية الأولياء» ليُحيى ذكرى الأولياء، أى أولياء الله. مداخله طويلة جدًّا أطول من مداخل السلمى، كما لو أنه قصد أن يجعل مَن ترجم لهم يُظهرون كثيراً من فضائل الأولياء قدر المستطاع.

وفى مقدمته يخبرنا أبونعيم عن هذه الفضائل، فيقول إن الأولياء يتلقون الولاء من الصالحين والغبطة من الشهداء والأنبياء. فهم يثيرون التفكر فى الله لدى زملائهم، وهم محصنون ضد الإغراء ويعيشون فى زهد. إيمانهم يأتى بالكرامات ويجعل دعاءهم مجابًا. وهم عدد ثابت من أجلهم خلق الله الأمم وأنزل المطر ومنع الكوارث[٦٩]. لقد فهموا حقيقة الدنيا فرفضوها، ولكن لا يمكن أن يفتنهم أو يبهرهم المجد الدنيوى، وهم مغرمون بالله ومتيمون بكلامه. وهم مصابيح الهداية تميزهم رقة ويزينهم إخلاص، عظماء فى العلانية، وهم مهمومون فى السر، ويؤدون فرائض دينهم فى حزم وإتقان[٧٠] هؤلاء الذين يعيشون بهذه الطريقة هم الأولياء، وبكل وضوح، إن الصوفية هكذا. ولتوضيح [معنى] التصوف يستشهد أبونعيم بقول جعفر الصادق: «من عاش فى ظاهر الرسول فهو سنى، ومن عاش فى باطن الرسول فهو صوفى»(*)[٧١]. وثمة جماعات أخرى من علماء الحديث مسموح لهم أن يكونوا ورثة للنبى، ولكن فقط لجزء من ميراثه، فبقية الميراث – الجزء الخفى والكاف – مقصور على الصوفية.

وبرغم أن مدخل أبى نعيم عن بشر لا يتبع نظامًا محدداً،[٧٢] فهو يحتوى على كل المعلومات عن حياته، وأساسًا للأسطورة. ويقول المدخل إن بشراً كان «رجلاً عَيّاراً صاحب عُصبة(**) فى شبابه، ثم كانت له تجربة هداية وتوبة درامية فقد ترك دراسة الحديث لأن تكالب زملائه على الدنيا صدّه عنها، فنأى بنفسه عن الشهرة ولكنه قُدِّرَ له أن يتحملها لإنكاره لذاته الواضح، بما فى ذلك مشيه حافيًا، وكانت له أيضًا أخت، أو ربما ثلاث أخوات، تكفلن بخدمته فى حياته ولكن حرصهن الزائد عرّض سعيه للزهد التام للخطر. كانت أخته – مخة – شديدة الورع لدرجة أنها كانت تستنصح ابن حنبل. ولقد بقيت كل هذه التفاصيل على حالها من إتقان واضح، فى التراث المتأخر. الرواية

(*) حلية الأولياء، ج ١ ، ص ٢٠.
(**) المصدر السابق، ج ٨، ص ٣٨٦.

التالية تحلل تقديم أبى نعيم لهذه الموضوعات ثم تغطى بعضًا من إسهام المترجمين المتأخرين التى قدموها لكلٍّ منهم.

توبة بشر :

طبقًا لرواية فى حلية الأولياء تحدث الناس عن بشر كما لو أنهم كانوا يتحدثون عن نبى(*) سُئل كيف بدأ الطريق؟ فقال[أى بشر]:

«هذا من فضل الله، وكما أقول لكم كنتُ رجلاً عَيّارًا صاحب عصبة، فجزتُ يومًا فإذا أنا بقرطاس فى الطريق فرفعته فإذا فيه «بسم الله الرحمن الرحيم». فمسحته وجعلته فى جيبى، وكان عندى درهمان ما كنت أملك غيرهما، فذهبت إلى العطارين فاشتريت بهما غالية [طيبًا] ومسحته فى القرطاس، فنمت تلك الليلة فرأيتُ فى المنام كأن قائلاً يقول لى: يا بشر بن الحارث، رفعتَ اسمنا عن الطريق وطيّبته ولأطيبنَ اسمك فى الدنيا والآخرة، ثم كان ما كان»(**)[٧٤]. فى «تاريخ بغداد» يروى على بن خُشرم - خال بشر - أن ابن أخته: «كان يتَفتّى فى أول أمره وقد جرح»(***)[٧٥]. وعلى أية حال فكلمتىّ «عَيّار» و«فتى» (التى جاءت منها كلمة يتفتّى) فى رواية ابن خشرم، لم يكونا مجهولتين تمامًا فى هذا العصر. فالكلمة الأولى تشير إلى «العراة» و«السجناء» الذين قاتلوا مع الأمين أثناء حصار بغداد وتحولوا للسلب والنهب عند نفاد عتاده[٧٦]. أمّا كلمة «فتى» فهى تشير - بصورة أكثر عمومية - إلى أعضاء جماعات ريفية شبه مسلحة، شاملة علوج محليين ومجرمين محترفين[٧٧]. لأن على بن خشرم يربط فكرة «نشاط الفتيان» لبشر بالإشارة إلى أصوله المروزية؛ فإنه يبدو أن لبشر تاريخًا فى «عصابات الفتيان» فى مناطق بلاده قبل أن يأتى إلى العراق[٧٨]. لأنه كان «عَيّارًا» بالمعنى الدقيق فاحتمال بعيد أن يكون على الجانب الآخر [أى مع الأمين] أثناء حصار

(*) تقول الرواية «قال محمد بن الصلت قلت لبشر بن الحارث ما كان فى بدء أمرك لأن اسمك بين الناس كأنه اسم بنى». (المترجم)

(**) حلية الأولياء، ج ٨ ، ٣٣٦.

(***) تاريخ بغداد، ج ٧ ، ص ٦٨ (رقم ٣٥١٧).

بغداد كان عمره خمساً وأربعين عاماً، ومن المفترض تماماً أنه كان يسلك طريقه ليكون زاهداً، ومن غير المحتمل أن يكون قد تخلى عن العنف الارتزاقى ولعل استخدام مصطلح «عبارة» فى قصة توبته يوحى بإعادة القص من قبل أحد الرواة الذى كان يهمه التأثير أكثر من الدقة فى روايته.

وبعيداً عن انضمام بشر للعيّارين أو الفتيان، فإن قصة توبته، كما أوضح ماهر جرار، تبدو موضوعًا مناسبًا تمامًا لكتابة ترجمة عنها. وبالفعل فإن سمّتها الأشد وضوحًا هو أنها تتشابه بصورة متميزة مع حكايات التوبة المرتبطة بالصوفية فى الطبقة الأولى. مثلاً الفضيل بن عياض كان أحد الشطّار يقطع الطريق قبل أن يتوب. وتلحظ تشابى التى لديها شكوكها حول هذه القصة، أن الروايات المتسقة تظهر فى تراجم «سلسلة كاملة للأشخاص الأول. ويبدو الموضوع وكأنه جزءاً من مجموعة أكبر عن موضوعات لابد أن تعرف وتحلل»[٨١]. وفى دراسته عن السرى السقطى يقترح توفيق بن عامر أن تكون حكاية توبة شخصية [السقطى] تمثيل أدبى لما كان - بلا شك - طريقًا طويلاً صعبًا للتوبة. والسقطى برغم أنه لم يوصف بكونه مجرمًا، جاءت توبته المفاجأة الحاسمة، نتيجة عمل خير مثل بشر[٨٢].

فما الذى يفسر التشابه الواضح فى هذه الروايات؟ وفى أى أثر دينى يتعلم التائبون قَص تجاربهم منسقة مع نماذج أمدتهم بها الأمة التى اهتدوا فيها (أو التى يجدون فيها الإيمان)، وفى الحقيقة إن قدرتهم على أداء ذلك أفادت بوصفها دليلاً على شريعة تجاربهم[٨٣] والطريقة المتسقة للتوبة تحدث فى التراث الأدبى الذى يسعى لوصف توبة الشخصيات التاريخية، اعتماداً على مصداقيتهم، ولم يستخدم المترجمون العرب اللغة الفنية التى كانت لدى مذهب التصوف المتأخر عند إعادة قص روايات التوبة للزهاد الأوائل. ومع ذلك فالقصص تبدو كما لو كانت تستجيب لحاجة الطائفة المنشغلة بالإعلان عن ادعاء المعرفة المختلفة عن معرفة علماء الحديث والعلماء الآخرين.

ولقد حقق علماء الحديث والقضاة والقراء علمهم بطريقة الدراسة العقلية وعن طريق التقدم الذى بلغ ذروته فى الاعتراف على الملأ بكفاءتهم. إن كُتاب التراجم لأعلام فى هذا التراث تنقصهم بصورة كبيرة حكاياتِ التوبة، مثل تلك الحكايات المنسوبة إلى الصوفية. ومن ناحية أخرى قدم الصوفية تعريفاتهم وعظاتهم وزهدياتهم (حكايات السلمى) على أساس التحقيق، وأشاروا أحيانًا إليها - إذا استخدمنا علم المصطلحات

الفنية للإسناد – بوصفها نقلاً عن الله. ولسوء الحظ، فإن آراءهم بعد ذلك لم تستطع أن تلتقى مع معايير الثقة والانسجام التى دعمتها الطوائف الأخرى[٨٤]. وللتغلب على هذا العيب اضطر مترجمو الصوفية أن يجعلوا التجارب المؤثرة لمن ترجموا لهم مقنعة كأساس للثقة كما فى تعليم الكتاب على أيدى العلماء. وتؤكد قصص توبة بشر أن تجربة التوبة وتأثيرها الممتد، تثبت فكرة أن الإنسان يمكن أن يتعلم من الله تماماً كما يتعلم من الإنسان. ولجعل التوبة مقنعة بقدر الإمكان، فإن التائب لابد أن يبتعد عن حياة الجريمة، أو على الأقل عن الارتباط الملحوظ بالعالم المادى. لقد أنفق بشر آخر درهمين معه ليطيب لفظ الجلالة «الله»، وتاب السرى السقطى بعد أن عبر عن راحته من أن حانوته لم يُحرق فى حريق السوق. فى حالة بشر، أيضًا، تثبت القصة صدق تجربة توبته بالاستشهاد بوقوفه بين الناس الذين تحدثوا عنه كما لو كان نبيًّا.

رفض بشر أنْ يروى الحديث :

ثمة دراسة حديثة عن نشاط الحديث عند الزهاد الأوائل، أكدتْ أن كثيراً من الطبقات الأولى عند السلّمى كانوا رواةً مشهورين. غير أن الزهاد افترقوا أخيراً عن الحنابلة (الذين كانت الأمة مرتبطة بهما ارتباطًا وثيقًا). وبمجرد أن أصبح سلوك الزهد والتصوف مطلوبًا، لم يتبقَ لديهم إلا القليل من الوقت ليقضوه فى دراسة الحديث. ولعل كثيراً من الزهاد الأوائل وجدوا أن زملاءهم فى العلم مرتشون ومتكبرون. وربما الأهم أن نقد الرواة، وهو جزء مهم فى دراسة الحديث، بدا فيه كثير من «الغيبة» أو «القذف»(*)[٨٥]. حتى نقاد الرجال لم يكونوا محصنين عن الشك.

(*) يقول عبد الحليم الجندى فى كتابه أحمد بن حنبل إمام أهل السنة [ص، ٢٠٢ – ٢٠٣]:

«كانوا – أى أئمة الحديث – يزنون الرجال بميزان الذهب، مع الأدب الرفيع والأسلوب الكريم، ومع ذلك لم يسلم مجلس أحمد من يناشده، ورعه: قدم بغداد من نيسابور أبو تراب النخشبى عسكر بن الحصين (ت ٢٤٥ هـ) الصوفى فحضر حلقة أحمد بن حنبل فسمعه يقول: هذا ضعيف. هذا ثقة، فقال: يا شيخ لا تغتب. قال أحمد: ويحك هذه نصيحة لا غيبة. وقيل للبخارى عن كتابه [التاريخ]: فيه اغتياب، فأجاب: إنما روينا ذلك رواية ولم نقله من عند أنفسنا. والمتفق عليه أنه إن خلصت النية وأراد الناقد وجه الله تعالى لم يكن له ولا عليه». (المترجم)

فى هذه النقطة يورد ملتشيرت الحالة الواضحة الخاصة لابن أبى حاتم الرازى، صاحب كتاب «الجرح والتعديل»، «قال ابن مهروية دخلتُ على عبدالرحمن بن أبى حاتم الرازى يقرأ على الناس كتاب الجرح والتعديل، قال: سمعت يحيى بن معين يقول: إنا لنطعن على أقوامٍ لعلهم قد حطوا رحالهم فى الجنة من أكثر من مئتى سنة. فحدثته بهذا، فبكى وارتعدتْ يداه، حتى سقط الكتاب وجعل يبكى ويستعيدنى الحكاية»(*)(٨٦).

إن كان بشـر قـد اتخذ قراراً مفاجئًا وحاسماً بترك دراسة الحديث، فالمصادر لم تتعامل معها على أنها تجربة تحول مستقلة. وعلى أية حال فإنها أوردته، مع تكرار متزايد، بوصفه ناقداً للعلماء. والمترجم الذى أولى اهتمامًا كبيراً بالموضوع هو أبونعيم الأصفهانى،الذى أخذ رواياته عن الخطيب البغدادى. وكلاهما كان راويةً مشهوراً. ورغبتهما فى إيراد تصريحات بشر ضد الحديث كانت مدهشة. وطبقًا لكتاب «حلية الأولياء» ترك بشر [دراسة] الحديث؛ لأنه وجد أن العلماء كريهون . يقول: «إن شين الحديث أهل الحديث». أخذ الصحابة علم النبى «فتمسكوا به وحفظوه وعملوا به» (*) ولكن العلماء اليوم لا يعملون بما يُعلِّمون، أمّا الأسوأ، فإنهم يستخدمون علمهم لغرض دنيوى: «وقد صار العلم إلى قوم يأكلون به»(*) ذات مرة بدأ يروى ثم قال: «استغفر الله، بلغنى أن حدثنا فلان عن فلان باب من أبواب الدنيا»(*).

وفى رواية أخرى يُصرح: «على المرء ألاّ يذكر حديثًا يريد به عرضًا من الدنيا»، وفى روايات متعددة، يقدم حجة أخرى: وهى أنه إنْ أرادَ أن يُحدّث فلا يُحدِّث. وفى تغيير فيها، يسأله سائل ما تقول لله غداً إذا لقيته وسألك لما لا تحدث فيقول: «أقول يارب كانت نفسى تشتهى أن تحدث فامتنعتُ من أنْ أحدّث ولم أعطْها شهوتها»(**)(٨٧). أيضًا كان مدركًا بكل وضوح مشكلة الغيبة. وإحدى الروايات جعلته يقول: «لا تسأل عن مسائل تعرف بها عيوب الناس»(**)(٨٨).

(*) حلية الأولياء، ج ٨، ص ٣٤٢ ، ٣٤١، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٥.

(**) حلبة الأولياء، ج ٨، ص ٣٤٢ ، ٣٤١، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٥.

يقول الخطيب البغدادى فى «تاريخ بغداد»: إن بشراً «رَوى كثيراً من الأحاديث» ويُعدد أساتذته (بمن فيهم مالك بن أنس [الإمام مالك] وأيضاً بعض تلاميذه. ولكنه مع ذلك قال: «وإنى لأهم بدفنها [الرواية/ الحديث] وأنا حى صحيح، وما أكره ترك ذلك خير عندى»(*) كما روى أنه أعلن أن الحديث: «ما هو من سلاح الآخرة، ولا من عدد الموت»(*). وقال أيضاً: «[يا عبيد] احذرْ حدثنا فإن لحدثنا حلاوة، وقد قلتَ حدثنا فكتب عنكَ، فكان ماذا؟»(*) وقال بشر: إنما الحديث اليوم قد أصبح طرق من طلب الدنيا، ولذا ولا أدرى كيف يسلم صاحبه وكيف يسلم من يحفظه»(**). وقال بشر أيضاً: «إنى لأدعو الله أن يَذهب به من قلبى، ويذهب بحفظه من قلبى [أى الحديث] وإنّ لى كتباً كثيراً قد ذهبت وأراها توطئ ويرمى بها فما أخذها وإنى لأهمُ بدفنها وأنا حى صحيح»(**). وطبقاً لإحدى الروايات فإنه أوفى بما قال. يقول الراوى «دفنا لبشر بن الحارث ثمانية عشر ما بين قمطر وقوصرة يعنى حديثاً»(**).

ولكن خشية أن يتخيل القارئ أن بشراً رفض الحديث كليةً، يُورد الخطيب البغدادى ثلاثاً من أقواله المعتدلة جداً: [أخبرنا على بن محمد المعدل أخبرنا عثمان بن أحمد حدثنا الحسن بن عمرو قال سمعت بشراً يقول]:

«ربما وقع فى يدى الشيء أريد أن أخرجه فلا يصح لى - يعنى الحديث - وقال: ليس ينبغى لأحد يُحدِّث حتى يصح له، فمن زعم أنه قد صحح، قلنا: أنت ضعيف، وقال: لا أعلم شيئاً أفضل منه [الحديث] - طلب العلم - إذا أريد به الله»(**)(٨٩). تكشف العبارة الأولى أن بشراً ربما امتنع عن رواية الحديث خوفاً من نشر روايات كاذبة. أما الثانية فتشير إلى أن العلماء تعاملوا مع رواية أخرى بالارتياب. وبدراسة صاحبها حكموا عليه وأدانوا ثقته. وأما العبارة الأخيرة فتلطف تأثير الروايتين السابقتين بالإشارة إلى أن دراسة الحديث مرفوضة إذا كان الذين يباشرونها لأهداف غير نبيلة.

(*) تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٧٠ - ٧١. عبيد هو عبيد الوراق كان معاصراً لبشر. (المترجم)
(**) نقلت الرواية نصاً حين أوردها المؤلف معنى، تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٧١. (المترجم)

وبما أن مثل هذه القضايا أقلقت كثيرًا من علماء الحديث فليس ثمة شيء صوفى محدد بخصوصها، ولذلك يبدو أنها كانت رغبة الخطيب البغدادى وأبى نعيم الأصفهانى أن يوردا العبارات الجدلية عن دراسة الحديث.

ومع ذلك يبدو بالنسبة للعلماء المتأخرين فى كلا الجانبين أن التوتر بين الصوفية (فعلاً أو افتراضًا) وعلماء الحديث كان رمزًا للاختلاف الأساسى فى التوجه. ورواة الحديث، من ناحيتهم، كانت لديهم أسبابهم التى جعلتهم متشككين فى الزهاد، على الأقل فيما مضى. وكما حاجج لوى ماسينيون **Louis Massignon** بأن بناء التقوى الزهدية اعتمد إلى حد كبير - على أقوال وجدانية مأثورة (مثل حكايات السلّمى) جاءت على أنها «حديث». وربما يتخاطر الزاهد مع نبى متوفى ويسمى نتيجة الاتصال الخارق للطبيعة «حديثًا مرسلاً»، أى مروى دون إسناد كامل. وبصورة مشابه ربما يتخاطر مع الله ويسمى النتيجة حديثًا قدسيًّا، وهو المصطلح الذى يقتصر دائمًا على اتصال من الله إلى النبى[٩٠]. مثل هذه الادعاءات أثارت فزعًا بين علماء الحديث ليس فقط بسبب الأسانيد التى بدت خادعة ولكن - ربما يخمن المرء - بسبب أن فكرة استمرار وحى إرادة الله أبطلت المهمة التاريخية لأهل الحديث. ولو استطاع أى مؤمن تقى أن يتلقى رسائل من الله أو الأنبياء، ولو استطاعتْ مثل هذه الرسائل أن تفترض ثقة مطلقة للحديث [النبوى] فلن يكون ثمة فائدة فى الاحتفاظ بالسنة التاريخية الصحيحة للنبى [صلى الله عليه وسلم].

برغم شهرته فى كتب الرجال بالرواية الثقة فأن بشرًا يبدو أنه روى بدقة نوعًا من الحديث استنكره العلماء بشدة. ففى حلية الأولياء يَروى حوارًا بين الله وموسى، ويحكى أيضًا قصة عوج بن عنق الذى كما يقول: «وإن عوج بن عنق كان يأتى البحر فيخوضه أو ما شاء الله به، فيحتطب الساج وكان أول من دَلّ عليه وجلبه وكان يأتى به الأيلة ويأخذ من حيتان البحر حوتًا بيده فيشويها فى عين الشمس»(*)[٩١] (القصد أن الله رزق عوج بن عنق برغم أنه كان كافرًا). وخمسة من طبقة بشر بما فيهم زميله

(*) حلية الأولياء، ج ٨، ص ٣٥١، وجاء فى الهامش أنه خبر إسرائيلى رده الجهابذة من العلماء. (المترجم)

الفضيل بن عياض، أذاعوا - كما يروى - حديثًا مماثلاً مشكوكًا فيه. ومترجمو الحديث المتأخرون برغم احترامهم لبشر، يبدو أنهم خلصوا إلى أنه لم يكن رواية ثقة(٩٣). مثلاً الذهبى يقول: إن بشراً لم يكن يعرف العربية جيداً. وأعاد [الذهبى] رواية قصة عوج بن عنق دون تعليق، مفترضاً أنها ستتحدث عن نفسها وتثبت عدم أهلية بشر بوصفه راوية [حديث](٩٤).

واستمر الجدل من جانب الصوفية أيضًا، عن أى شىء، فأصبح أكثر سخونة. والتعبير الأكثر صراحة عنه حدث فى كلام نسبه الشعرانى (ت ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م) لبشر: «يا علماء السوء، أنتم ورثة الأنبياء أورثوكم علمهم ولكن خضتم فى الحياة، وبدلاً من ذلك جعلتم علمكم لخدمة أنفسكم. ألا تخافون أن تكونوا أول من تُسعر بكم النار؟»(٩٥) هذا القول، برغم اختلاقه بلا ريب، يلخص كل تاريخ النزاع. و«علماء السوء» كان المصطلح الذى طبقه تاج الدين السبكى على المعتزلة الذين لامهم وأدانهم على المحنة(٩٦). والمعنى هنا أن أهل الحديث تخلوا عن دورهم بوصفهم هداة وناصحين فى مقابل المتع الدنيوية، ومع ذلك، فمن المدهش أن بشراً أو (الراوية) لم يزل يخاطبهم بوصفهم ورثة الأنبياء، إن لم يكن لديه أمل فيهم على الإطلاق، فمن المفترض ألا يزعج نفسه بتحذيرهم.

شهرة بشــر :

فى كتاب الورع - لأحمد بن حنبل - يروى أبوبكر المروذى أنه رأى بشراً يمشى على العبّارة [القنطرة] وعندما عبّر ابن حنبل عن استنكاره، أوضح له المروذى بأن بشراً كان فقط يحاول أن يهرب من العامة الذين تجمعوا لينظروا إليه(٩٧). موضوع المجادلة السابقة وهى جواز المشى على العَبّارة. هذه الإشارة العابرة تؤكد إصرار المترجمين الصوفية على أن بشراً كان مشهوراً جداً. فى حلية الأولياء أخبرنا أن آباءً أحضروا أطفالهم التماساً للبركة. وذات مرة أعطى دانقًا [سدس الدرهم] لسائل فقام حينئذ من يبحث عن البركة فعرض على السائل شراء الدانق الذى أعطاه له بشر بعشرة دراهم(٩٨). وكما هو الحال مع ابن حنبل فإن الناس ظنوا أنه قادر على الإتيان بالكرامات.

روى أبو نعيم الأصفهاني أن أبا عبدالله محمد بن حنيف الشيرازى الصوفى أخبره، فقال:

كان عندى صديق من التجار وكان كثيراً ما أسمعه يقع فى الصوفية. قال [الشيرازى]: فرأيته بعد ذلك يصحبهم، فأنفق عليهم جميع ما ملك. قال فقلت له: أليس كنت تبغضهم؟

قال فقال لى: ليس الأمر على ما توهمت، قلت له: كيف؟

قال: صليتُ الجمعة يومًا وخرجتُ فرأيتُ بشر بن الحارث الحافى يخرج من المسجد مسرعًا. قال: فقلت فى نفسى: انظر هذا الرجل الموصوف بالزهد ليس يستقر فى المسجد. قال: فتركت حاجتى؛ فقلت: أنظر أين يذهب. قال: فتبعته فرأيته تقدم إلى الخباز واشترى بدرهم خبزًا. قال قلت: أنظر إلى الرجل يشترى خبزًا، قال: فتقدم إلى الشّواء فأعطاه درهمًا وأخذ الشواء قال: فزادنى عليه غيظًا، قال: وتقدم إلى الحلاّوى واشترى فالوذجا بدرهم، فقلت فى نفسى: والله لا نغصن عليه حين يجلس ويأكل. قال: فخرج إلى الصحراء، وأنا أقول يريد الخضرة والماء، قال: فمازال يمشى إلى العصر وأنا خلفه. قال: فدخل قرية وفى القرية مسجد وفيه رجل مريض، قال: فجلس عند رأسه وجعل يلقمه. قال: فقمت لأنظر إلى القرية، قال: فقضيت ساعة ثم رجعت للعليل: أين بشر؟

قال: ذهب إلى بغداد.

فقلت: كم بينى وبين بغداد؟

قال: أربعون فرسخًا.

فقلت: إنا لله وإنا إليه راجعون.

أيش عملت بنفسى وليس عندى ما اكترى ولا أقدر على المشى.

قال: اجلس حتى يرجع.

قال: فجلست إلى الجمعة القابلة.

قال: فجاء بشر فى ذلك الوقت ومعه شىء يأكله المريض،

فلما فرغ قال له العليل: يا أبا نصر هذا رجل صحبك من بغداد

وبقى عندى منذ الجمعة فُرَدهُ إلى موضعه.

قال: فنظر إلىّ كالمغضب وقال: لِمَ صحبتنى؟

قال فقلت: أخطأتُ.

قال: قم فامشِ،

قال: فمشيتُ إلى قرب المغرب

فلما قربنا قال لى: أين محلتك من بغداد؟

قلت: فى موضع كذا.

قال: اذهبْ ولا تعدْ

قال: فتبتُ إلى الله عز وجل وصحبتهم وأنا على ذلك (*)(٩٨).

تصور روايات أخرى فى حلية الأولياء بشراً فى ظروف أقل إثارة، فتشير إلى أن شهرته جاءت بسبب ما قيل عن مقدرته على الإتيان بالكرامات أكثر من شهرته الواضحة بالزهد.

يروى شاهد عيان [أحمد بن محمد بن غزوان] قال: بكرت أنا وأخى فى غداة باردة جدًّا إلى بشر فالفيناه على بابه معه خليل الخيّاط ثم قام يمشى أمامنا وعليه فروٌ خَلِق، وخفٌ قصير فوق عقبه، فقام ليخرج إلى السوق وعليه إزار لطيف جدًّا، فما مر بواحد أو أكثر إلا رفع صوته وقال: السلام عليكم، فلما خرج إلى السوق وقف على رجل دقاق فسأله عن سعر الدقيق بالأمس، فقال: ناقص فأبشر يا أبا نصر، فحمد الله وأخذ [بعضاً من الدقيق](**)(١٠٠). ومع أن بشراً – كما يروى – استنكر إظهار الزهد، فهذه الرواية جعلته يخرج فى يوم بارد وهو يرتدى ملابس مرقعة خفيفة. ولقد أشار جوزيف فان إس إلى هذا الإملاق الواضح الذى بلغ حد التكافل مع الفقير الريفى، خاصةً العمال المؤقتين والعيّارين(١٠١). فمن المؤكد أن بشراً كان فقيراً جدًّا «وإنى

(*) أوردت الحكاية نصًّا حين أوردها المؤلف معنى، حلية الأولياء، ج ٨، ص ٣٥٢ – ٣٥٣. (المترجم)
(**) المصدر السابق ص ٣٤٠.

لأشتهى الشواء منذ أربعين سنة فما صفا لى درهمه»(*) علاوة على ذلك فقد عد الجوع فضيلة: «المتقلب فى جوعه كالمتشخط فى دمه فى سبيل الله، وثوابه الجنة»(*) حتى إنه قال كلمة طيبة عن أنواع المجرمين: «شاطر سخى أحب إلىّ من قارئ لئيم»(*). ولكن التراجم تتعامل مع هذه المأثورات بوصفها نصائح روحية وليس بوصفها أقوالاً تعبر عن امتعاض طبقى. ومن المسلم به أن بشراً استطاع أن يمثل بصورة مقبولة المعارضة لنظام ثابت الأوطاد. بوصفه مؤيداً لأهل السنة، فاعتبر (مثل زميله المروزى أحمد بن حنبل) القول بخلق القرآن كفراً، واستنكر المحنة. وبوصفه أيضًا سليل أبناء الدعوة الخراسانيين الأوائل ربما يكون قد استاء (مثل العيّارين) من دعوة المأمون الثانية، أى حصار بغداد وقتل الأمين. وبرغم ذلك، فكما يروى، رفض مناصرة ابن حنبل أثناء المحنة (انظر المزيد لاحقًا).

ومن المفارقة حقًا بالنسبة لبشر، الذى وُعد بالشهرة أن يعتبر ذلك نازلةً، فقد قال:«لا يجد حلاوة الآخرة رجل يجب أن يعرفه الناس»(**)[١٠٣] وأضاف «من عامل الله بالصدق استوحش من الناس»(**) وعندما لا يستطيع أن ينأى عنهم فعليه ألاّ يجادلهم. يروى أحد الشهود عنه أنه قال: «ما اتقى الله مَنْ أحب الشهرة»(**)[١٠٤]. وقال فى رسالة لخاله [على بن خشرم]: «... واعلم يا على أنه من ابتلى بالشهرة ومعرفة الناس فمصيبته جليلة، فجبرها الله لنا ولك بالخضوع والاستكانة والذل، لعظمته، وكفانا وإياك فتنتها وشر عاقبتها فإنه تولى ذلك من أوليائه ومن أراد توفيقه، وارجعْ إلى أقرب الأمرين بك، إلى إرضاء ربك، ولا ترجعن بقلبك إلى محمدة أهل زمانك ولا ذمهم»(**)[١٠٥]. وربما نجد هنا جزءاً آخر يفسر انسحاب بشر من حلقات الحديث. فطريقة التدريس العامة تخلت عن الحكم على التلاميذ والرواة، وأغرت المؤمن أن يهتم بالشهرة لنفسه. وكما حدث مع ابن حنبل، ومع ذلك فإن اجتناب بشر للشهرة، جعل شهرته تزداد، وجعله عرضة لمعاناة كبرى. ومن الواضح أن كُتاب التراجم أسعدهم التناقض فأوردوا كثيراً من القصص عن المواجهة بينه وبين مريديه، أو بينه وبين الله.

(*) الطبقات الصوفية ، تحقيق الشرباصى، ص ١٧-١٨، تشخط فى دمه تخبط فيه واضطرب وتمرغ. (المترجم)
(**) حلية الأولياء، ج ٨، ص ٣٤٣ ، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٢.

وطبقًا لأحد الشهود، فإن بشراً كان مرعوبًا؛ لأن الأطفال يخافونه: [عن محمد بن يحيى] -المعروف بحامل كفنه- قال سمعت العطار يقول: «أنصرتُ مع بشر بن الحارث يوم الجمعة من مسجد الجامع، فمررنا فى درب أبى الليث، وإذا صبيان يلعبون بالجوز، فلما رأوا بشراً قالوا: بشر بشر واستلبوا الجوز فمروا يحضرون(*) فوقف بشر، ثم قال لى: أى قلب يقوى على هذا؟ إن هذا الدرب لا مررت فيه حتى ألقى الله عز وجل»(*)(١٠٦). طبقًا للتراث الصوفى المتأخر، فإنه لم يكن راضياً عن أداء الاستحسان للشباب فيه. يروى القشيرى (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م) أن بشراً سمع مرة رجلاً يقول عنه «إن هذا الرجل لا ينام الليل كله ولا يفطر إلا كل ثلاثة أيام مرة»(**) فبكى بشر فقيل له فى ذلك، فقال: «إنى لا أذكر أنى سهرت ليلة كاملة ولا أنى صمت يوماً ولم أفطر من ليلته ولكن الله سبحانه وتعالى يلقى فى القلوب أكثر مما يفعله العبد لطفاً منه سبحانه وكرماً»(**)(١٠٧).

وتسلّم عدة روايات بأنه حتى الموت لم يستطع أن يكسر الحلقة المفرغة للشهرة والغموض رُؤِىَ بشر بن الحارث فى النوم فقيل له ما فعل الله بك فجاء الرد: إن الله قد غفر له وأباح له نصف الجنة، والسبب أنه لم يشكر الله حق شكره، فقال له الله [تعالى]: «يا بشر لو سجدت على الجمر ما أديت شكر ما جعلت لك فى قلوب عبادى»(***)(١٠٨). ورأى آخر فى المنام أن بشراً استمر يمارس الزهد فى الحياة الآخرة فقال: «ما فعل الله بك يا أبا نصر فقال غفر لى ولكل من تبع جنازتى قلت ففيم العمل؟ قال: افتقد الكسرة»(****)(١٠٩). هـذه القصة الغريبة، مثلها مثل أسطورة رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١ - ٨٠٢م) التى - كما يروى - أنها حملت مشعلاً لتنير من الجنة إلى الأرض(١١٠). تُقدم على أنها إجابة أدبية عن إشكالية صوفية مهمة: كيف نوفق بين الزهد فى الدنيا وانغماس المؤمنين فى النعيم الذى وُعدوا به فى الآخرة؟ ومن الواضح

(*) تاريخ بغداد، ج ٧ ، ص٧٧
ويَحْضِرون: أى يسرعون فى السير والحضر بضم الحاء ارتفاع الفرس فى عدوه كالإحضار. (المترجم)
(**) الرسالة القشيرية، ص ١٨.
(***) حلية الأولياء ، ج ٨، ص ٣٣٦.
(****) تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ٧٩.

أن الزهد الشهير لبشر جعله المتحدث المفضل باسم الرواة الذين أولعوا بالبحث فى تلك الأمور. ومع ذلك فمن المدهش أنه حتى هذه الأساطير المتأخرة، ظلت تحتفظ بحكمة الطبيعة الزهدية لتقواه. وعلى عكس الصوفية راح بشر يصر على المسافة الكبيرة بين الإنسان وخالقه، حتى فى الجنة.

حفاء بشر :

ولعل المظهر الأكثر شهرة لزهد بشر كان كرهه المشهور لارتداء النعال وأول إشارة باقية عنه بوصفه « الحافى » تظهر فى معارف ابن قُتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)(١١١). كتاب «حلية الأولياء» لأبى نعيم الأصفهانى يروى [عن أبى العباس السلّمى]: «رأيت قدمي بشر – أسفل قدميه – قد اسودت من أثر التراب مما يمشى حافيًا»(*)(١١٢). أجرى ماهر جرار دراسة شاملة عن هذا الموضوع، والتفسير الأول لحفاء بشر يرجع إلى رواية لأبى على الفدكى (ت ٤٢٧هـ/ ١٠٥٥م) موجودة فى كتاب «أنساب العرب» للسمعانى (ت ٥٦٢هـ/ ١١٩٧م). قال أبوالفضل الفلكى الحافظ: "لُقِّبَ بشر بن الحارث الحافى لأنه جاء إلى حَذّاء يطلب منه شسعًا ، وكان قد انقطع نعلاه فقال صاحب الشسع: ما أكثر مؤنتكم على الناس! فطرح النعل من يده وقال برجله هكذا ورمى بالأخرى، وآلى ألا يلبس نعلاً وكان من فاق أهل بغداد فى الورع والزهد"(**)(١١٣). هذه الرواية تعنى أن الزهاد كانوا معتادين على تسول الخدمات من أرباب الحرف ولذلك هجر بشر النعال ليوقف هذا الإزعاج.

إن كُتاب التراجم المتأخرون، خاصة من كتبوا بالفارسية، أصروا على نسب له رافد صوفى لبشر الحافى. ففى كتابه «كشف المحجوب» يقول على بن عثمان الجلابى الهجويرى (ت عام ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) إن بشراً كان مستغرقًا فى التفكر فى الله لذلك لم يضع أى شيء على قدمه. عندما سُئل عن حفائه أجاب: «إن الأرض هى بساط الله

(*) حلية الأولياء، ج ٨، ٣٤٧.

(**) أنساب العرب للسمعانى، ج ٢ ، ص ١٥٨ ، ١٥٩.

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا ﴾ (نوح آية ١٩)، ومن الخطإ أن نطأها ونحن نرتدى نعالاً. يضيف الهجويرى: «تبدو النِّعال بالنسبة له - أى بشر - حجابًا بينه وبين الله»[١١٤]. فريد الدين العطار (ت ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م) يتبنى فرضًا مختلفًا وهو أن بشرًا حدث أن أصبح حافيًا عندما تاب ولذلك اختار أن يبقى على تلك الحالة. رواية فريد الدين العطار الفارسية تبدأ عندما التقط بشر القرطاس الكتوب فيه اسم الجلالة «الله». رسالة الرؤيا من الله أعطيت لرجل تقى، بَحَث عن بشر فوجده مع أصحابه يشرب، أخبره برسالة الله له، ثم ودع أصحابه باكيًا. «ثم لم يزل ذَهِلاً، حاسر الرأس حافيًا ثم خرج فتاب»[١١٥]. تظهر قصة شَبيهة فى «كتاب التوابين» لابن قدامة المقدسى المعاصر للعطار (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)[١١٦]. ولكن زغبة التراث المتأخر على أن يحدد معنى للقصة يتضح من تعليقات المعاصرين للرسالة القشيرية. يروى القشيرى أن بشرًا أتى باب أحد أصدقائه: «فدق عليه الباب، فقيل: من؟ فقال: بشر الحافى، فقالت له بُنية من داخل الدار لو اشتريت لك نعلاً بدانقين [سدس درهم] لذهب عنك اسم الحافى»(*). اعتماداً على القشيرى فإن بشر سُمِعَ وهو يروى هذه الحكاية[١١٧]. وفى تعليقه يلحظ زكريا الأنصارى (ت ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م) «أن بشراً أخذ الحادثة على أنها درسًا، وهذا يبين لماذا رواها عنه الناس». وأضاف شارح زكريا الأنصارى وهو مصطفى العروسى (ت ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م) أن بشراً روى الحادثة بصورة متكررة لأنها واحدة من الزواجر أو «القوارع الإلهية» التى تميز الانتقال إلى الحالات الروحية العليا تدريجيًّا[١١٨].

ولعل الظهور المتأخر والتوسع التالى لموضوع الحفاء يجعلان من الصعب أن نولى تصديقًا لرواية خاصة به. فـ «فرتيز ماير» ، برغم أنه سلّم بأن ادعاءات كُتاب التراجم المتأخرين «مجرد نظرية»، فإنه يتكلف تكلفًا مقيتًا فى نسبة هذه الادعاءات إلى بشر نفسه، فبعد أن أورد الرواية عن الحَذّاء مثلاً، يقول إن بشراً يرد بعد ذلك على عدم ارتداء النعال مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا ﴾ [نوح آية١٩][١١٩]. «بساط الله» تفسير – فى الحقيقة – يظهر فى التراث متأخراً عن قصة الحَذّاء ، ولكن هذا لا يعنى أن بشراً نفسه رواه متأخراً فى حياته. حتى ماهر جرار،

(*) الرسالة القشيرية، ص ١٩.

الذى كان يدرك جيداً الطبيعة الأدبية للمصادر، ينسب لبشر أن توبته التى أقنعته أن يمشى حافيًا، ولكنه يتعامل مع التفسيرات المتأخرة مثل تفسيرات الهجويرى على أن لها مصداقية تاريخية(١٢٠). وعلاوة على ذلك فإن كُتاب التراجم المتأخرين من المحتمل جداً أنهم استجابوا فقط للدعوة الصوفية لهذا التأويل. وهذه الدعوة، بدورها، تنبع من التصريح الذاتى للتراث بوصفه مفسراً لما هو خفىٌ.

وليس كل المؤمنين يُنتظر منهم أن يوافقوا على أن القرآن والحديث [السنة] يتطلبان نوعًا من الإضافة ليكونا سبيلىّ نجاة. وحتى لو سلمنا مع أبى نعيم الأصفهانى بأن مذهب أهل السنة القويم يتساوى بطريقة أو بأخرى مع مذهب التصوف، أو حتى يؤدى إليه، فإننا لا يمكن أن نؤكد بل لا يمكن أن يكون الإنسان غير مقتنع بهذا التأكيد ، بأن الإسلام الظاهر غير كافٍ ما لم تزوده مجموعة من العرفان السرى والممارسة الخفية(*). وتوضح الضرورة الجدلية للصوفية السبب الذى تتخذ من أجله شكل لمحات وإشارات ومجازات، ولا تتخذ شكل العقيدة الفعلية. فلو أن الصوفية تقبل المعنى الظاهر للإسلام، كما يقول أبو نصر السراج، إنهم يفعلون، فإن عقيدة فعلية يدعون امتلاكها فيما وراء عالم الظاهر ربما تكون زائدة أو حشواً. وأحد الحلول الصوفية لهذه المعضلة نادراً ما يتكوّن فى عقائد محددة، ولكنه بدلاً من ذلك يلمح ويشير إلى الحقائق، وهى السرية، التى يمتلكها أعضاؤها من الطائفة فقط. مثل هذا الاتجاه، بدوره، يدعم نوعاً من الإفراط التأويلى الذى - فى مظهره الترجمى - يشجع محاولات إيجاد مستويات جديدة للمعنى، فى كل فعل وقول لهؤلاء الأفراد بعينهم بوصفهم أعلامًا للصوفية (١٢١).

ولا شك أن الشخصية الأدبية الأبعد احتمالاً التى ارتبطت بمراتب مفسرى بشر الحافى هو كاتب الدراما الألمانى جوتوهلْد ليسنج ففى مسرحية «ناثان الحكيم» **Nathan der weise** وهى دراما كتبها ليسنج **lessing** عام ١٧٧٩م عن التسامح الدينى يظهر بشر فى زى درويش يسمى «الحافى». ربما سمع ليسنج الاسم من

(*) يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ (المائدة آية ٣). (المترجم)

جوهان جاكوب ريسك Johaan Jocob Reiske، المترجم اللاتينى لأبى الفداء أو ربما صادفه فى كتاب ديربليو «المكتبة الشرقية»(*)(١٢٢). والمكان هو مدينة «القدس» فى القرن الثانى عشر الميلادى، وشخصيات المسرحية هى [بشر] الحافى فى دور ربما مختلف عن دور الدرويش، ولاعب الشطرنج وخازن صلاح الدين الأيوبى. وبرغم أن الحافى يحمل قليلاً من التشابه مع سميه فإنه يتكلم كلامًا أفاد فى الدفاع لدى كتاب التراجم الصوفية عن الأخير [أى عن بشر الحافى]. فى الفصل الأول يأتى [بشر] الحافى ليزور صديقه اليهودى «ناثان» الذى يندهش حين يراه مرتديًا حُلل مَنصب الخازن الفخيمة. يسأل ناثان متعجبًا: «أأنت أنت أم لا؟ درويش فى مثل هذه الهيئة» فيحتج [بشر] الحافى: «نعم، لِمَ لا؟ ألا يستطيع المرء أن يفعل شيئًا على الإطلاق بعيداً عن الدروشة؟»(١٢٣) وكما يثبت تاريخ تراجمه فإن مريدى بشر الحافى كانوا قادرين على الإعلاء من شأنه حقًا.

أخوات بشر :

طبقًا للسلّمى، فى الطبقات الصوفية، فإن بشراً كان له ثلاث أخوات مُدغة ومُخة وزُبدة، وعندما توفيتْ مدغة «توجع عليها وبكى بكاءً كثيراً»(**). وعندما سئل قال: «قرأت فى بعض الكتب إن العبد إذا قَصّر فى خدمة ربه سلبه أنيسه وهذه كانت أنيستى فى الدنيا»(**)(١٢٤). أخته الثانية مخة، اشتهرتْ بالورع الشديد، وفعلاً، اكتسبت مكانة لها فى التراث الحنبلى. طبقًا للروايات التى فى «طبقات الحنابلة» لابن أبى يعلى الفراء أنها جاءت الإمام لتسأله عن أمور فى الفقه. جذبت القصة كتاب التراجم من الحنبالة والصوفية أيضًا، فرووا عدداً من الروايات عنها. وتبدو أقدم رواية هى التى يرويها ابن الإمام أحمد بن حنبل: عبدالله [قال]:

(*) هو المستشرق الفرنسى De Molaiville Herbelot (١٦٢٥ - ١٦٩٥) صاحب كتاب المكتبة الشرقية Biliotheque orientale. (المترجم)

(**) تاريخ بغداد، جزء ١٤، ص ٤٣٦.

«جاءت مخة أخت بشر بن الحارث إلى أبى فقالت له: إنى امرأة رأس مالى دانقين أشترى القطن، فأُرَدِّنه، فأبيعه بنصف درهم، فأتقوت بدانق من الجمعة إلى الجمعة. فمر ابن طاهر الطائف ومعه مشعل. فوقف يكلم أصحاب المصالح. فاستغنمت ضوء المشعل. فغزلت طاقات ثم غاب عنى المشعل. فعلمت أن لله فىَّ مطالبة، فخلصنى خلصك الله. فقال لها: تخرجين الدانقين وتبقين بلا رأس مال، حتى يعوضك الله خيراً. قال عبدالله: فقلتُ لأبى: يا أبتِ، لو قلتَ لها: لو أخرجتِ الذى أدركتِ فيه الطاقات؟ فقال: يا بنى سؤالها لا يحتمل التأويل، ثم قال: من هذه قلت مخة أخت بشر ابن الحارث، فقال من ها هنا «أُتيتُ»(*)[١٢٥]. احتاجت مخة فتوى الإمام لسببين، أولهما، إن استخدام شىء دون إذن صاحبه هو انتهاك للسنة[١٢٦]. وثانيهما، إن الضوء الذى مصدره مشكوك فيه – فى هذه الحالة سلطات المدينة – كان نفسه مصدراً كبيراً لفساد الشعائر[١٢٧]. لقد تأثر الروراة الحنابلة بهذه القصة تأثراً كبيراً، فأعادوا سردها لما لها من تأثير فعال. وفى رواية ثانية، لم يتم التعرف على شخصية المرأة فى البداية. وحيث تسأل بصيغة مختلفة عن أمر الغَزْل، وتقول سائلة: أأنين المريض شكوى؟ قال [الإمام] بعد ذلك إنه لم يرَ أحداً يسأل عن مثل تلك الأشياء، فأرسل ابنه ليتبعها ليعرف من هى. وبعد أن عرفها يتعجب الإمام: «محال أن تكون هذه إلاّ أخت بشر»(**)[١٢٨].

(*) طبقات الحنابلة، لابن أبى يعلى الفراء ج، ١ ، ص ٤٢٧. يقول المؤلف فى هامش رقم (١٢٥) إنه لم يفهم ما يقصده الإمام أحمد من قوله «من ها هنا أتيت». (المترجم)

(**) طبقات الحنابلة للفراء، ج ١ ، ص٤٢٨.

وتكملة الرواية هى :

قالت يا أبا عبد الله : أنا أمرأة أغزل بالليل على السراج، فربما طفئ السراج فأغزل فى ضوء القمر، فعلىَّ أن أبين غزل القمر من غزل السراج ؟

فقال لها : إن كان عندك بينهما فرق فعليك أن تبينى ذلك.

قال [الراوى] : قالت : يا أبا عبد الله أأنين المريض شكوى؟

قال [الإمام] : أرجو ألا يكون شكوى ولكن اشتكاء إلى الله.

فقال يا بنى : ما سمعت قط إنساناً يسأل عن مثل هذا.

قال : فودعته وخرجت. فتبعها ابن الإمام أحمد بعد أن أمره بذلك أبوه. فعرف أنها أخت بشر بن الحارث. فقال الإمام : محال أن تكون هذه إلا أختَ بشر. (المترجم)

وكتاب «حلية الأولياء» لأبى نعيم الأصفهانى يعيد رواية حكاية مخة ومع ذلك فمن الغريب إذ أنها تحتوى أيضًا على رواية فيها إحدى أخوات بشر تعارض طريقه الفريد فى الورع. يعود بشر فى أحد الأيام ليجد وجبة من خُبز وسمك، فيسأل أخته عنها. فتقول له إنها رأتْ أُمهما فى المنام وأخبرتها أن أخاها [بشراً] يشتهى السمك. بكى بشر لكنه رفض الطعام: «اشتهيه منذ خمس وعشرين سنة ما كان الله عز وجل يرانى أرجع فى شىء تركته لله»(*)[129]. وثمة روايتان فى تاريخ بغداد بنفس المعنى. فى إحداهما أن بشراً تخرّق إزاره فقالت له أخته: «يا أخى قد تخرّق إزارك وهذا البرد، لو جئت بقطن حتى أغزل؟ قال [الرواى] فكان يجئ بالإستارين [أربعة مثاقيل ونصف] والثلاثة. قال فقالت: إن الغزل قد اجتمع أفلم تسلم [أى تأخذ] إزارك إن أردت السرعة؟ فقال لها هاتيه. قال فأخرجته فوزنته واخرج ألواحه وأخذ يحسب الأساتير، فلما رآها قد زادت فيه قال كما أفسدتيه فخذيه»(**). وفى الرواية الثانية تشتكى [أخته] أنها ليس عندها لحم فى يوم العيد. فخرج بشر ورجع بقطعة لحم، ولكنه رفض أن يأكل منها إلا المرق[130]. فى كل الحالات، أخت بشر، برغم طيب نواياها تعرّض ورعه للخطر. وعلى أية حال فهى تقدم لهذا السبب بالذات شهادة من الدرجة الأولى عن ورعه. وسواء أكانت مختلقة أم لا، فإن القصص على الأقل لها راوٍ مقبول، وإنْ يكن الشخص المجهول الذى يترك انطباعًا أكثر اختلافًا من قصة مُخة فى مصادر الحنابلة.

وفى كتاب ابن الجوزى «صفة الصفوة»، وهو العمل الذى يمثل تصالحًا بين التراثين الحنبلى والصوفى، قصة مخة هى التى تأتى فى المقدمة فى مصادر الحنابلة. وكما رأينا فإن ابن الجوزى يبدأ كتابه «صفة الصفوة» بنقد أخطاء أبى نعيم الأصفهانى بوصفه مترجمًا[131]. ومن بين هذه الأخطاء تغطيته القليلة للنساء، يقول ابن الجوزى إنه لم يذكر من «عوابد النساء إلا عدداً قليلاً ومعلوم أن ذكر العابدات مع قصور الأنوثة يوثب المقصرين الذكور، فقد كان سفيان الثورى ينتفع برابعة ويتأدب

(*) حلية الأولياء، ج ٨، ص ٣٥٣.

(**) تاريخ بغداد، ج ٧ ، ص٧٤ أوردت الرواية نصًا فى حين أن المؤلف أوردها معنى. (المترجم)

بكلامها»(*)(١٣٢). وقد أخلص ابن الجوزى لكلامه فجمع عدداً من المداخل عن العابدات، بمن فيهن أخوات بشر. حذف من مداخلهن روايات التصادم معلنًا فوق ذلك أن بشراً تعلم الورع من إحداهن. ويحتوى الكتاب أيضًا على روايات مختلفة لزيارة مخة، بما فى ذلك مأخوذ عن أبى نعيم الأصفهانى، وفيها لم ترو إجابة ابن حنبل وبدلاً منها جعل فقط يعجب: «آهٍ يا آل بشر، لا أعدمتكم لا أزال أسمع الورع الصافى من قلبكم»(**)(١٣٣).

ولعل حَذْف إجابة ابن حنبل عن السؤال وإتقان ملاحظاته النهائية يشيران إلى أن القصة راقت للرواة أولاً، لأنها صورت المشاعر بين بشر وابن حنبل، وأيضًا الخطر والارتباك الذى نشأ عن وجودهما معًا فى بغداد. لقد شاركت مخة وأخوها ابن حنبل اهتمامه بالورع ورفضه للدولة، وفى نفس الوقت تعنى زيارة مخة اعترافًا بأن بشراً لم يكن مؤهلاً ليفتى فى الموضوعات العليا فى الورع. ولو كان قادراً على فعل ذلك، لما كانت فى حاجة لتسأل الإمام. ولكن ولماذا لم يسأل بشر بنفسه الإمام؟ وكما نعرف من مصادر الحنابلة فهما لم يلتقيا وجهًا لوجه. برغم أنهما اتفقا على أشياء كثيرة مهمة، إلا أن الخلافات أو الاختلافات المتبقية ربما جعلت مقابلتهما وجهًا لوجه مشهداً غير مستحب بالمرة بالنسبة للمترجمين، ومؤكد ربما بالنسبة للأعلام من الجانبين أيضًا. وبزيارتها هذه أنقذت مخة أخاها من الإذعان شخصيًّا لمكانة ابن حنبل. ولكن الرواية لا تقدم تأكيداً واضحًا على علو مكانة الإمام. بل إنها تنتهى بثنائه على تقوى آل بيت بشر. وتتضح أهمية هذه الملاحظة من تزايدها المطرد فى المصادر. ويسلم بشر وأخته مخة بمكانة الإمام فى الفقه، بينما يقدم الإمام إشارة مماثلة على التسليم بإعجابه بتقواهما. وبصرف النظر عن زيارة مخة من الناحية التاريخية، فإن القصص المتداولة عنها توحى بأن ممثلى الطائفتين المتأخرين من الحنابلة والصوفية، استحسنوا مضمونها.

(*) ابن الجوزى، صفة الصفوة ، ج ١، ص ١١.

(**) المصدر السابق ص ٣٥٣.

بشـر و ابن حنبل :

وتصور قصص مخة الكياسة التى شعر بها الرواة وكُتاب التراجم واضطروا لإبرازها عند تناول العلاقة بين بشر وابن حنبل فكلا الرجلين مثلاً للتقوى المتشددة، والتقشف الصارم. لكن اداعاءاتهما الخاصة للثقة أو المرجعية كانت مختلفة. فابن حنبل استمد قوته من الالتزام الصارم فى الاقتداء بالنبى كما رُوِىَ فى الأحاديث. أما بشر فكان على العكس، هجر دراسة الحديث من أجل العزلة والاستبطان، ونحن نسلم بالتشابه والاختلاف أيضًا بين الرجلين، فإن آراءهما الواحد عن الآخر يمكن أن تفيد إفادة واضحة كدليل على أو ضد الأفكار المتأخرة للعلاقة الصحيحة بين الطائفتين الخاصتين بهما. وبرغم أن بعض الروايات تفضل أحدهما على الآخر، فإن معظمها – مثل قصة مخة – نجحت فى الموازنة بين ادعاءاتهما الخاصة وتأكيد تعاونهما ضد طائفة ثالثة، وهى طائفة الخلفاء(١٣٤).

وتؤيد مصادر الترجمة المبكرة الانطباع بأن كلا الرجلين أُعْتُبِرَ نموذجًا للورع من معاصريهما. وفى مقدمته لتاريخ بغداد، يلحظ الخطيب البغدادى أن العلماء الذين اعتبروا منطقة بغداد دار غَصْب محرم فيها بيع وشراء أرضها، يروى أحد الشهود أن أمه أرادت أن تبيع داراً ورثتها. قالت: «يا بنى امض إلى أحمد ابن حنبل وبشر ابن الحارث فسلْهما عن ذلك، فإنى لا أحب أن أقطع أمراً دونهما»(*). كلا الرجلين – طبقًا لرواية الابن – اتفقا على بيع الأنقاض دون الأرض(١٣٥). ومن الغريب أن نجد بشراً قد بحث عن أحكام شرعية. فى حين أن مترجميه لم يعتقدوا أنه تلقى أيًا منها. ومن الواضح أن شهرته بالورع أهلّته للحديث عن تلك الأمور الأساسية فى التصرف فى الممتلكات فى المدينة. ومن المهم أن قراره كان نفس قرار أحمد بن حنبل. مهما كان الخلاف بينهما، إلا أن الرجلين اتفقا، أو هكذا ظن بعضهم أنهما اتفقا على معنى الشريعة. وإلى جانب إعجاب المعاصرين بهما، فإن الرجلين كما رُوِىَ أُعجِبَ أحدهما بالآخر. ففى كتاب الورع، كما رأينا، قفَزَ اسم بشر فى النقاش حول السلوك القويم فى مختلف الظروف. وكما رُوِىَ امتدح ابن حنبل رَفْض بشر أن يأكل من إنتاج [أرض]

(*) حلية الأولياء، ج ١ ص ٤.

السواد(*) واستحسن لفْظَه لتمرة مشكوك فيها(١٣٦). وفى «تاريخ بغداد»، يمتدحه الإمام امتداحًا كبيرًا، ويدعوه «رابع سبعة من الأبدال»(**) ورجل «ليس له نظير فى الأمة»(**). ويوم أن مات بشر، تعجب ابن حنبل قائلاً: «لقد كان فى ذكره أُنس»(**) ثم لبس رداءه وتحدى حرارة الشمس ومشى فى جنـازة بشر. وفى مداخل الترجمة المخصصة لابن حنبل نجد بشراً يعبر عن إعجاب متبادل. فى «حلية الأولياء» مثلاً ينادى شاهد على بشر بما تلين القلوب؟ فأجاب بشر: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» ثم قيل له إن ابن حنبل أجاب إجابة مختلفة، وجوابه هو: «بأكل الحلال». فاعترف بأن «الإمام» جاء بالأصل(١٣٨). وفى مكان آخر يقول صراحةً: «ومن أنا من أبى عبدالله من أنا أبى عبدالله؟ ذلك أعلم منى، ذلك أعلم منى»(***)(١٣٩).

وعلى النقيض من روايات الإعجاب المتبادلة هذه، فإن مصادر الترجمة [لهما] أيضًا تحتوى على دليل على أن كل واحد من الرجلين وأتباعه الخاصين كانت له تحفظات معينة على الآخر. فابن حنبل بعد امتداحه لورع بشر بخصوص الطعام لحظ أن بشراً استطاع تمامًا تجنب الأكل من إنتاج السواد لأنه ليس له زوجة أو ولد(١٤٠). واستنكر أيضا رأى بشر، إن المرء يستطيع أن يبعد الدرهم المحتمل تلوثه من المال وينفق الباقى، وأسماه «رأى المدافعين عن الرأى»(١٤١). ويقول فى مكان آخر [تاريخ بغداد] «لو تزوج لكان قد أتم أمره»(****)(١٤٢). وفى «حلية الأولياء» يلحظ الابن [ابن الإمام أحمد، صالح] أن أباه نأى بنفسه عن المجتمع بعزم أكثر من بشر:

> "خرج أبى إلى طرسوس ماشيًا وخرج إلى اليمن ماشيًا وحج خمس حجج. ثلاثة منها ماشيًا، ولا يمكن لأحد أن يقول رأى أبى فى هذه النواحى إلا إذا خرج إلى الجمعة. وكان أصبر الناس على الوحدة وبشر رحمه الله فيما كان فيه لم يكن يصبر على الوحدة، فكان يخرج إلى ذا ساعة وإلى ذا ساعة» (١٤٣).

(*) السواد نوع من الأرض تشبه أرض الوقف ولأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رأى فيها. (المترجم)

(**) تاريخ بغداد، ج ٧ : ص ٧٢، ج ١٢ ، ٧٩. تقول الرواية عن محمد بن المثنى قال قلت : لأحمد بن حنبل ما تقول فى هذا الرجل؟ فقال أى الرجال ؟ فقلت له :
بشر فقال لى: سألتنى عن رابع سبعة من الأبدال. (المترجم)

(***) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد ، ١٩٨.

(****) تاريخ بغداد ، ج ٧ : ٧٣.

ومن المهم أن ابن حنبل – على أية حال – لم ينتقد بشراً لأنه اعتبره صوفيًّا على أساس إدانة بشر لرجال الحديث، يشير لوى ماسنيون إلى أن بشراً – مثله مثل الحارث المحاسبى – لابد أن يكون قد دخل فى صراع مع ابن حنبل. وعلى كلٍّ فالمحاسبى كان متكلمًا فى حين أن بشراً لم يكن كذلك. كان ابن حنبل معارضًا «لكلام» المحاسبى(١٤٤). وأكثر من ذلك فلا يبدو أن بشراً ولا المحاسبى دعوا نفسيهما صوفيين(١٤٥). ومن جانبه كان ابن حنبل يعلم بالصوفية، أو على الأقل بالشخص الذى عرف نفسه هكذا.

أبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفى (ت ٢٦٩هـ/ ٨٨٢ ـ ٨٨٣م)، وهو الذى ـ كما رُوِىَ ـ «جالس إمامنا» وبشر. أبو حمزة نفسه روى أنه عندما حضر حلقة الإمام، سأله الإمام (بسخرية) «ما تقول فيها يا صوفى؟»(*)(١٤٦). كما بين ميلتيشيرت أن ابن حنبل، كان متشدداً تجاه أفعال الصوفية كالسياحة وحيداً أو العبادة الخاصة. ومن المسلم به أيضًا أن عدداً من صوفية السلّمى يظهرون فى طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى الفراء، وهو المصنف الرئيسى عن تراجم الحنابلة. وعلى أية حال فإن الإمام نفسه كانت له علاقات غير مباشرة بهم،(١٤٧) وهؤلاء الذين كانوا زهاداً أكثر منهم صوفية، كان يفضلهم كما رُوِىَ. وعندما احتقر رجل مجهول الزاهد معروف الكرخى، قال ابن حنبل: «امسك عافاك الله وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف؟»(**)(١٤٨).

برغم علاقته الطيبة مع الإمام، إلا أن بشراً نفسه ليس له مدخل فى طبقات الحنابلة. وعلى أية حال، فإن هذا الحذف يبدو فقط سبب موضوعية ابن أبى يعلى الفراء، الذى جعل الطبقة الأولى فقط للذين قابلوا بالفعل ابن حنبل. ولهذا فإن مخة، التى سألت الإمام سؤالاً، لها مدخل. تحكى فيه بعضًا من ذكريات بشر عن فضل الله عليه، والملاحظات التى رأى ابن أبى يعلى الفراء أنها مناسبة ليضمها فى المدخل(١٤٩). ومن ناحيته يبدو أن بشراً بسبب شكواه من علماء الحديث. كان منتقداً لابن حنبل،

(*) طبقات الحنابلة ، للفراء ، ٢٦٨.

(**) تاريخ بغداد ، ج ٨ : ٢٠٠

ولو تلميحًا. كما روى أنه أكد أن الرجل حتى وإن كان مشهـوراً مثل سفيان الثورى أو معافى بن عمران سيسقط من نظره إنْ هـو حدّث(*)[١٥٠] مع أنه لم ينتقد ابن حبنل بالاسم فيبدو أنه رأيه أحيانًا. يُروى عن عباس بن عبدالعظيم العنبرى قال: «كنا عند أحمد بن حنبل فذكرّه إنسان بحديث رواه عيسى بن يونس، فقال أحمد: ما روى عيسى ابن يونس هذا الحديث، ثم قال: استغفر الله ما أدرى إن صحت رواية عيسى بن يونس لهذا الحديث، ثم قال: استغفر الله فما يوجد إلا عند بشر بن الحارث. قال عباس فقلت أنا: ما أجد سبيلاً إلى وصلة بشر إلا بهذا الحديث فجئت فسلمت عليه، وحكيت القصة وما قال فجعل يقول: ألبسنى العافية، ألبسنى العافية، إن هذا لبلاء وفتنة يذكر حديث فيقال لا يصح إلا عند رجل. قال: أقول فى نفسى كم الاختلاف بين الرجلين(*) [١٥١]. وطبقًا لهذه الرواية، اعتبر ابن حنبل بشراً مصدر ثقة للحديث. وبشر، بدوره، كان يتمنى أن يمنح صراحة الاعتراف لزائره الذى ذكر اسم ابن حنبل. ولكنه بدلاً من ثنائه على اهتمام الإمام بتأسيس الرواية الصحيحة، فإن الزاهد أسِفَ للوضع الذى أصبح فيه الحديث بمثل تلك الثقة المزعومة. وأيضًا ربما كان مرعوبًا من فكرة أن يدعى ليحكم على شخصية عيسى بن يونس[١٥٢].

وإن كانت خلافات ابن حنبل وبشر حول دراسة الحديث فرقت بينهما، فإن استنكارهما المشترك للمحنة جمعهما. ولأنه كان من أهل السنة، وأيضًا ربما لأنه كان مروزيًا[١٥٣]. أدان بشر المحنة. وفيما يتعلق بالعلماء الذين استسلموا أو أجابوا قال: «وددت أن رؤوسهم خُضِبتْ بدمائهم، وأنهم لم يجيبوا»(**)[١٥٤]. لقد جعلته رواية

(*) تقول الرواية : «عن محمد بن إبراهيم عنه أبيه قال، قال بشر :«لو أن رجلاً كان عندى فى مثال سفيان الثورى ومعافى ثم جلس يحدّث ونصب نفسه، لانتقص عندى نقصاً شديداً».
تاريخ بغداد، ج ٧، ٧١، ٧٩ – ٨٠ . (المترجم)

(**) سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٣٢٣ ، ٢٥٨

وتقول الرواية : «قال ابن أبى حاتم حدثنا محمد المثنى صاحب بشر قال : قال أحمد بن حنبل : قيل لى [أثناء المحنة اكتب ثلاثة كلمات ونخلى سبيلك. فقلت: هاتوا. قالوا: اكتب الله قديم لم يزل. قال : فكتبتُ. قالوا : اكتب كل شىء دون الله مخلوق. وقالوا : اكتب الله رب القرآن. قلت أمّا هذه فلا، ورميت بالقلم. فقال بشر بن الحارث : لو كتبها لأعطاهم ما يريدون». سير أعلام النبلاء ج١١:٢٥٨. (المترجم)

متأخرة، يوضح أن ابن حنبل سُئل أن يكتب الجملة» «الله رب القرآن»(*) فرفض. يقول بشر «لو كتبها لأعطاهم ما يريدون»(*)(١٥٥). طبقًا لكتاب تراجم الإمام فإن بشرًا تحدث، مستحسنًا صمود الإمام تحت السياط، مقارنًا إياه بالذهب، فقال: «أُدْخِلَ الكير [أي ابن حنبل] فخرج ذهبًا أحمر»(**)(١٥٦). وقد أخبر بهذا الرأى فقال ابن حنبل، كما روى: «الحمد لله الذى أرضى بشرًا بما صنعنا»(**)(١٥٧). ومن الطريف أن المحنة هى التى أقنعت ابن حنبل – فى النهاية – برأى بشر فى رواية الحديث. أثناء حكم الواثق، حُرِّمَ على ابن حنبل أن يُدرِّس، بعد ذلك تحت حكم المتوكل عُرض عليه منصب مؤدب ابن الخليفة. ولكنه فى نوبة غضب أقسم أن يتوقف عن رواية [الحديث] تمامًا. بعد ذلك أعلن أنه عرف الطمأنينة منذ أن أقسم على ذلك فاستنتج أن «الطريق القويم هو طريق بشر بن الحارث» الذى هجر تدريس الحديث أيضًا(١٥٨).

وبرغم عبارات الاستحسان عند ابن حنبل، فإن بشرًا كما رُوِىَ، ندم على فشله فى مساندة ابن حنبل أثناء المحنة. كُتَّاب التراجم والسير الحنابلة، خاصة ابن الجوزى اهتموا بهذه الروايات، بصورة واضحة لأنها تعنى الاعتراف بمكانة ابن حنبل العالية. فى كتاب «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» قال بشر: «ما أقبح هذا الساق ألا يكون القيد فيه نصرةً لهذا الرجل [ابن حنبل]»(**)(١٥٩). كما يروى أيضًا أنه ذهب إلى قصر المعتصم حيث كان الجَلْد ووقف عند الباب «كأنه مخبول»، وهو يستفسر قلقًا إن كان الإمام قد أجاب، وعرض أن يحل محله لو استطاع، وكان سعيدًا عندما علم أنه لم يجبهم(١٦٠). والرواية الأكثر تعبيرًا فيما يختص بهذا رويت مرة، مع اختلافات طفيفة، عن طريق أبى نعيم الأصفهانى وابن أبى يعلى الفراء وابن عساكر وابن الجوزى فى تراجمهم الخاصة عن ابن حنبل. تقول الرواية بينما كان ابن حنبل يجلد، وربما بعد ذلك، طلب

(*) سير أعلام النبلاء، ج ١١ : ٣٢٣ ، ٢٥٨

وتقول الرواية : «قال ابن أبى حاتم حدثنا محمد المثنى صاحب بشر قال : قال أحمد بن حنبل : قيل لى [أثناء المحنة اكتب ثلاثة كلمات ونخلى سبيلك. فقلت: هاتوا. قالوا : اكتب الله قديم لم يزل. قال: فكتبتُ. قالوا : اكتب كل شيء دون الله مخلوق، وقالوا : اكتب الله رب القرآن. قلت أمّا هذه فلا، ورميت بالقلم. فقال بشر بن الحارث : لو كتبها لأعطاهم ما يريدون». سير أعلام النبلاء ج١١:٢٥٨ . (المترجم)

(**) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد ، ١١٩.

من بشر أن يُعلن إعلانًا عامًّا لمساندته [ابن حنبل]. فأجاب كما أورد أبو نعيم: «أتريدون منى أن أقوم مقام الأنبياء؟»(*)(١٦١) ويقول فى رواية ابن أبى يعلى الفراء: «تريدون منى مقام الأنبياء؟ ليس ذا عندى»(*)(١٦٢). وفى رواية ابن عساكر يضيف بشر بأن بدنه لا يقوى على أن يقف فى «مرتبة النبوة»(*)(١٦٣). وفى أحد الاختلافات فى الرواية التى أوردها ابن الجوزى، يفصح بشر أخيراً عن قصده قائلاً: « إن أحمد ابن حنبل قام مقام الأنبياء»(*)(١٦٤) وواضح أن بشراً يشير إلى تحدى موسى لفرعون، وموسى هو القدوة، والذى يرى بشر نفسه ضعيفًا دونه، حتى إنه لا يستطيع أن يحذو حذوه، ونتيجة لذلك يعترف بما فحواه أن ابن حنبل أجدر منه بوراثة النبى. حتى عندما يوافق بعض الزهاد: يورد أبو نعيم حُكمًا لرجل اسمه محمد بن مصعب، عرف «بالعابد» قال: «لسوط ضُرْب أحمد ابن حنبل فى الله أكبر من أيام بشر بن الحارث»(**)(١٦٥).

ولحسم مسألة أى الرجلين أعلى منزلة، أو حتى وهذا هو الأفضل لتأسيس نوع من التوازن بينهما، فإن الرواة وكتاب التراجم لجأوا إلى حيلة الرؤى. فمثلاً يروى بلال الخواص أنه رأى الخضر فى المنام فسأله رأيه فى الرجلين، فقال الخضر: إن بشراً لم يترك أحداً بعده مثله عندما مات. وهذا جعله أفضل بينما الإمام كان لم يزل حيًّا حتى عام ٢٢٧هـ/ ٨٤٢م، ويقول الخضر إن الإمام نفسه كان صدِّيقًا، وهو مصطلح صوفى عن الزهاد من الأسلاف فى الطائفة. واضح أن هذه الرواية تناصر بشر الصوفى، لكنها لا تتجاهل ابن حنبل. ونفس الشىء صحيح إذا تم عكسه، ففى حكايات الرؤى لدى الحنابلة، التى تناصر العالم [الإمام] بينما تستبقى مكانًا للزهاد. يقول أحد الرواة:

«لما مات أحمد بن حنبل اغتممت غمًّا شديداً فبت من ليلتى فرأيته فى المنام وهو يتبختر فى مشيته، فقلت له: يا أبا عبدالله أى مشية هذه؟ قال: مشية الخدام فى دار السلام. قال قلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر الله لى وتوجنى وألبسنى نعلين من ذهب وقال لى: يا أحمد هذا بقولك القرآن كلامى غير مخلوق».

(*) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد ، ١١٨.

(**) حلية الأولياء، ج ٩ : ١٧٣.

ثم قال: يا أحمد ادعنى بتلك الدعوات التى بلغتك عن سفيان الثورى تدعو بها فى دار الدنيا. قال فقلت: يا رب كل شىء بقدرتك، بقدرتك على كل شىء لا تسألنى عن شىء واغفر لى كل شىء، فقال: يا أحمد هذه الجنة قم فادخل إليها، فإذا أنا بسفيان الثورى وله جناحان أخضران يطير بهما من نخلة إلى نخلة وهو يقول: [الحمد لله الذى أورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين].

فقلت له: ما فعل الله ببشر؟ قال لى: بخ بخ. ومن مثل بشر تركته بين يدى الجليل وبين يديه مائدة مـن الطعـام والجليل جل جلاله مقبل عليه وهو يقول: كل يا من لم يأكل واشرب يا من لم يشرب، وانعم يا من لم ينعم.»(*)(١٦٧).

والأمر الأكثر مغزى هنا أنه حتى هذه الرؤى التى تعبر عن المودة المتبادلة للطائفة استمرت ملتزمة بالقانون غير المنطوق بين العَلَمْين، وهو أنهما يجب ألاّ يظهرا معًا. وكما رأينا، فإن الرواة، كانوا يرغبون فى اختلاق روايات عن تبادل بين المأمـون والأمام الرضـا، أو بين ابن حنبل والمعتصم. ولكن لماذا لم يكن بين ابن حنبل وبشـر؟ أولاً لأنه ليس له سابقة. ففى حياتيهما من الواضح أن العَلَمْين فضلا ألاّ يطرقا موضـوع مَنْ يجب أن يذعن. والبروتوكول السارى بين علماء الحديث أظهر أن الإذعان من قبل أحدهما سيكون أمرًا محتومًا. فبالنسبة لأحد الاثنين إنْ ترك داره وزار الآخر فإنه يكون قد أومأ بذلك بالإذعان: فالتلاميذ اعتادوا أن يسافروا لرؤية معلميهم [شيوخهم] وليس العكس، وبرغم أن المضيّف نهض حينئذ ليظهر الاحترام لزائره، فإن التبادل سيكون محفوفًا بالمخاطر التى فضل الرجلان تجنب العمل معًا بسببها. وبصورة مشابهة، فإن الرواة المتأخرين تخيلوا حدوث مثل هذا اللقاء دون أن ينتج حكمًا قاسيًا لصالح أحدهما أو للآخر. وفى عصور متأخرة، سيكون مثل هذا الحكم استفزازيًّا؛ لأنه كان سينطبق بالتالى على الطائفتين الخاصتين للرجلين ، الحنابلة والصوفية، ولوجود التاريخ المعقد السابق للروابط بين الاثنين، مثل هـذا الحـكم لا ينبغى أن نراه مثيرًا. فضـلاً عن كونه تحديًا لما كان إجماعًا من المُنظرين المؤثرين وكُتاب التراجم فى كلا التراثين، خاصة أن كل

(*) حلية الأولياء، ج ٩ : ١٩٠.

أوردت الرواية كاملة وفيها بعض زيادة عن التى أوردها المؤلف هى التى بين العلامتين: [ ]. (المترجم)

طائفة لها وظيفة مميزة وسياسة محددة لخدمة الأمة. وفيما يبدو أنه كان تأكيداً لهذا الإجماع فإن الذهبى العاقل والحكيم أبى أن يعلن أن أحد الرجلين أسمى مكانةً من الآخر.ثم خلص بأن "بشراً عظيم القدر كأحمد ولا ندرى وزن الأعمال، إنما الله يعلم ذلك"(*)(١٦٨). ربما تكون نتيجة الذهبى التى ظهرت فى القرن العاشر الهجرى (الرابع عشر الميلادى) هى توبيخ واضح لسابقيه ممّن أصروا على المقارنة بين العلمين.

ولعلنا نصادف هنا استثناءين ، وكلاهما رائعان بشكل ما بالنسبة لقانون العزل بين الرجلين. الأول حكاية مختلقة لمقابلة بين الاثنين، توسطت فيها امرأة، كما فى قصة مخة. فقد جاءت الصوفية أمينة الرملية لتزور بشراً المريض وفى الوقت نفسه الذى جاء ابن حنبل للمهمة نفسها، فتدعو للاثنين. بعد ذلك جاءت رسالة قصيرة دون اسم ابن حنبل، أنّ دعوتهما قد أُجيبت(١٦٩). ولنلاحظ أن زيارة الإمام لبشر يمكن أن تفسر على أنها عمل خير وليست دليلاً فى المقام الأول على تقديره لبشر، ولنلاحظْ أيضًا أن بشرًا، كان مريضًا ولم يتوقع أحد أن يترك الفراش، أى أننا لا نعرف إن كان نهض أم لا. فى هذا الابتعاد المعتمد للمآزق القصصية، فإن هذه النادرة تؤكد بدلاً من أن تلطف الحرج الملازم لعملية تصوير أى مواجهة بين الاثنين.

أما الرواية الثانية عن المقابلة بينهما فتواجه هذا الحرج مباشرةً. فبصورة أكثر أهمية، تظهر – على أية حال – فى ترجمة ابن حنبل وبالتحديد فى شكل رؤيا. يسرد الراوى رؤيا رأى فيها كأن بشراً ومعروفًا الكرخى يجلسان على قارعة الطريق، فسُئلا: ماذا يفعلان فى ذلك الموضع؟ فأجابا أنهما ينتظران «أمير المؤمنين»(**). يُظهر الراوى دهشته من أن «زاهدى هذه المدينة»(**) ينتظران رؤية الخليفة. ولكن عندما ظهر الموكب، اتضح أن أمير المؤمنين هو ابن حنبل. فوثب بشر وانكب عليه ليقبله ولكن ابن حنبل قال: «هذا فعل الأعاجم»(**)(١٧٠)، ثم سأل الزاهدان الإمام: بما نلت هذا؟ قال الإمام: «بصبرى على هؤلاء، بصبرى على هؤلاء»(**)(١٧١). ومن المفترض أنه يقصد الجموع الكبيرة من المؤمنين. ولعل حكاية الرؤيا هذه تعطى بوضوح أفضلية

(*) سير أعلام النبلاء ج ١١ : ٢٠١.

(**) تقى الدين المقدسى، محنة الإمام أحمد، ١٤٥.

لابن حنبل، الذى لا يتلقى التقدير من أحد إلا من اثنين من أشهر شيوخ الطائفة الصوفية، وفى الحقيقة توبخ بشراً لتزلفه له. وتسمى الرواية بشراً ومعروفاً «بزاهدىً بغداد»، وتبعدهم عن جموع المؤمنين الذين لابد أن يصبر الإمام عليهم. والأكثر أهمية أنها - ربما - تؤكد أن ابن حنبل، وليس المأمون أو المعتصم، هو «أمير المؤمنين». وهكذا يؤكد الصوفيان أنه فى الصراع بين ورثة النبى، فإنهم يساندون ابن حنبل ضد الخلفاء، برغم أن هذا الولاء يتطلب إذعاناً فعليًّا لسلطة ابن حنبل.

فى التحالف السابق بين علماء السنة والزهاد ضد خلفاء المحنة، فإن أغرب شهادة لهم هى المنسوبة للمأمون. وطبقًا للسلّمى فإن الخليفة [المأمون] قال: «لم يبقَ فى هذه الكورة [بغداد] أحد يُستحى منه غير هذا الشيخ: بشر بن الحارث»(*)(١٧٢). ولماذا يستحى المأمون من بشر بن الحارث؟ طبقًا لمترجميه فقد غضب الخليفة على الزهاد الذين تحدوه بخصوص مسائل السنة. ربما كان بشر هو من لم يتحداه علانية، فقد كان مسالمًا له فأعجب به. وربما اتضح أن هدف راوى هذه الرواية كان أن يجعل المأمون يبدو مذعنًا لأحد أعلام السنة. وفى الحقيقة تثبت أن يحيى بن أكثم كان مصدراً شهيراً للقصص التى صيغتْ لتُستخدم فى التبرئة السنية للمأمون. يورد الخطيب البغدادى، الذى أسهم إسهامًا كبيراً فى هذه الطريقة، رواية يحيى بن أكثم فى ترجمته لبشر(١٧٤). وقد استحسن مترجمو بشر من جانبهم من الصوفية القصة خاصةً أنهم شعروا أنهم مضطرون للدفاع عنه [بشر] ضد الاتهامات التى وُجهت له بأنه كان سلبيًّا أثناء المحنة.

وربما ألهمت رواية يحيى بن أكثم الشارح الصوفى زكريا الأنصارى (ت ٩٢٦هـ/١٥٢٠م) فادعى أن بشراً نال هذه المنزلة العالية إلى حد أن المأمون قرر زيارته. وليمهد الطريق، سأل [المأمون] ابن حنبل أن يقنع بشراً ليوافق. ومع ذلك فإن ابن حنبل رفض أن يتوسط للخليفة، وبالتالى فإن الزيارة لم تتم(١٧٥). هذه القصة الواضح اختلاقها تبين أن حقائق القرن الثالث الهجرى المعقدة كادت أن تُنسى تقريبًا نسيانًا تامًّا، أو على الأقل من قبل مختلق هذه الرواية. ويعد الأفراد التاريخيون، بشر

(*) طبقات الصوفية ، السلمى .

وابن حنبل والمأمون، مجرد ممثلين لطوائفهم الخاصة. مثلاً يمكن أن يعاد ترتيبهم ليؤدوا دوراً مرضياً في نص صوفي متأخر. ومع ذلك فإن انتحال زكريا الأنصاري [للقصة] يحتوي على صدى، مهما كان باهتاً، من صخب بغداد القرن الثالث الهجري، فبعد مرور قرون سبعة لم يزل ابن حنبل يرفض أن يساعد المأمون في دعم سلطته الدينية.

النتيجة :

لقد انسحب بشر بن الحارث تاريخياً في حياته المبكرة، بوصفه عالم حديث ليعيش في عزلة وورع. حيث وضعه انتظامه في سلك الزهد والورع في زمرة الفضيل ابن عياض والزُهاد الآخرين الذين كانت آراؤهم متزامنة مع آراء الحركة الحنبلية الناشئة، والفرق بين الزهاد وأهل الحديث يكمن في أن الزهاد رفضوا ما تصوروه تعليماً فارغاً وفاسداً عند أهل الحديث. وفي رغبتهم أيضاً في تفنيد شخصيات المؤمنين باسم نقد الرجال. وبرغم أن هذه الموضوعات كانت من اختصاص كثير من رجال الحديث، فإنهم لم يُوقعُوا بين جناحي أهل السُنة. وقد كان نقد بشر لعلم الحديث مقبولاً جداً، وفوق ذلك أنه مارسه وعرف متى يحدّث. وعلاوة على ذلك، لم يكن نقده المجرد يختلف عن كثير من ذلك النقد الذي استطاع ابن حنبل نفسه أن يقدمه. فكلاهما أكد أن هدف دراسة الحديث أن نتعلم ونطبق السنة [النبوية]، ولا نكتسب شهرة أو رزقاً. وتتضح معظم الآراء من المصادر الحنبلية، التي يظهر فيها بشر بوصفه راوياً للحديث وعَلَماً من أعلام السنة.

وبعد مضي قرن أو يزيد على وفاة بشر، شرع الزهاد ـ المعروفون الآن بالصوفية ـ في كتابة تاريخهم. فالمنظرّون مثل أبي نصر السراج وكتاب التراجم مثل السلّمي، مع إدراكهم الفرق والاختلاف بين الزهد والتصوف، فقد أعلنوا أن بشراً وعدداً من زملائه الزهاد كانوا من أوائل الصوفية. وهذا الحَمْل – برغم انطوائه على مفارقة تاريخية يكاد لا يكون جزافيًا. وتقوى بشر الواضحة تربطه بتراث الزاهد الحالي الرافض للدنيا منذ بدايات الإسلام، وإلى حين يرغب الصوفية أن يضموا أنفسم. أشارت جاكلين شابي أثناء المبحث عن موضوعها إلى الفضيل بن عياض الذي أصبح مع مرور الزمن

أقل من سُنّى وأكثر من صُوفى، فذكرت أن الصوفية الأوائل اختاروا الفضيل بوصفه رائدًا - رغم إدراكهم أنه لم يكن زاهدًا - ليمنح مصداقية مذهب أهل السنة الوَرِع وينضم إلى حركتهم التى كانت لم تزل هامشية(١٧٦). ويبدو الشيء نفسه حقيقيًّا مع بشر. مع أنه ليس فيه عَيب إلا أنه لم يتزوج لكنه أفاد بوصفه مثالاً للانسجام الصوفى مع المذهب السنى. وعلاوة على ذلك، فإن تعاليمه، مثل تعاليم الفضيل بن عياض، سبقت ظهور نظرية المعرفة منفصلة عن دراسة الحديث. مع أن بشرًا لم يعارض العلم (دراسة الحديث) من أجل المعرفة (المعرفة العرفانية)، فهو لم يزل يعارضه كثيرًا ليؤكد اعتراضه للطائفة [الصوفية].

وبرغم استيعابهم للزهاد الأوائل فإن ثقات الصوفية الأوائل يستحقون التقدير أيضًا.

كما أشار حديثًا ميلتيشيرت باهتمام شديد لاحتفاظهم بمأثوراتهم سواء بكثير أو قليل من الإخلاص. أى أنهم لم يصنعوا آراءً صوفية على ألسنتهم. وعلى أية حال، فإنهم بدأوا فى اتقان سيرهم.

هذا الاتقان حدث فى الاستشهاد بالقصص لتصوير ولايته أو أنه «ولى الله». وفى الترجمة الصوفية المتأخرة، كان عنده تجربة توبة درامية تنقله من حياة الجريمة. فآراؤه ضد علم الحديث أصبحت تدريجيًّا أكثر مرارة. وقد حقق شهرة بسبب حفائه، فأقرّ المترجمون الفرس بأهميتها الصوفية أكثر من أهميتها الزهدية. ولقد نأى بشر بنفسه عن الشهرة ،لكنه أُدينَ فعانى من تملق معاصريه. وفى النهاية، أصبحت أخواته شهيرات أيضًا. وفى عدد من الروايات تأقلمن بطريقة طبيعية مع جهاده نحو التقشف. وفى روايات أخرى تثبت إحداهن - مخة - أنه لم يكن أكثر إخلاصًا منها فى المحافظة على الورع التام. وكثير من القصص فيها قيم مشكوك فيها بوصفها تاريخًا موثقًا. إلا أنها تصور نجاح الطائفة [الصوفية] فى إعادة صياغة نماذجها أو أعلامها بوصفهم وسائل للإلهام المستمر. ولما كان الاعتقاد بأن كل كلمة وفعل للأولياء له معنى، فإن كتّاب التراجم لم يقدموا تأويلات جيدة فقط للقصص القديمة، ولكنهم قدموا قصصًا جديدة تمامًا يأولونها.

وليس مهمًا كيف أصبح إتقان سيرة حياة بشر. فالشيء الدائم هو الاهتمام بمقارنته بابن حنبل. وهذه العلاقة كان لها أهمية خاصة بالنسبة لكتاب التراجم؛ لأنها أفادت بوصفها مجازًا مرسلاً للعلاقة بين الصوفية وأهل الحديث، والأغلب في كتابات الطائفتين، أن العلَمين أو النموذجين عَبّرا عن إعجابهما أحدهما بالآخر. ولكن يبدو أن كتاب التراجم اتخذوا حقيقة أن الرجلين لم يلتقيا - حتى وإن تقابلا ولو في رواية مختلقة لكانت حدثت مواجهة محرجة - قبل أن ينعقد اتفاق بين الطائفتين. وقد شعر كتاب التراجم أن ابن حنبل لم يستطع أن يستحسن رجلاً غير ميال للحديث، وكذلك لم يستطع بشر أن يذعن لرجل شك في كل شيء إلا العلم الظاهر. ومع استثناءات قليلة، يبدو أن الرواة استنتجوا أن اللقاء بين ابن حنبل وبشر لا يمكن أن يوصف دون استنتاج عبارة محددة عن أفضلية أحدهما على الآخر. حتى في الرؤى حيث يعلن ابن حنبل أنه وبشر كلاهما دخل الجنة، فإن كليهما لم يظهرا في نفس المكان والزمان.

وفي دراسة سابقة عن ابن حنبل وبشر، قلتُ: إن ابن حنبل كان «داخليًا زاهدًا في الدنيا» وكان بشر «صوفيًا ناسكًا في الدنيا» ويقدم وصف ماكس فيبر للنوعين، وللعلاقة بينهما، تفسيرًا رائعًا للخصائص التي تظهر بها الشخصيتان في المصادر المتأخرة[177]. فبقدر ما كانت [الشخصية] مختصة بالتقوى التي جسدها كل واحد أثناء حياته، فإنه من الأدق أن نسميهما زاهدين. ومن المغري أن نتقبل نقاش جيرت مولر بأن ماكس فيبر قد افترض أكثر من تغييرين. صوفي ناسك في الدنيا[178] داخليًا زاهد في الدنيا.

وسيظل ابن حنبل داخليًا زاهدًا في الدنيا الذي اعتبر نفسه حجة الله(*) وقد ارتكز طلبه للفضيلة على معارضة المؤسسات الفاسدة المتعذرة إصلاحها في الدنيا. أما بشر، من جانبه، فقد كان زاهدًا ناسكًا في الدنيا أي أنه عارض الدنيا؛ لأنها آثمة ولم يسع ليتفاعل معها أو بها[179]. وبوصفه زاهدًا كان أقرب من توجهه إلى ابن حنبل أكثر مما يعترف التراث الصوفي. وبأكثر دقة بسبب التشابه - على أية حال - فإن

(*) جاءت الروايات في طبقات الحنابلة للفراء عن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي: «قال: سمعت أبي يقول: أحمد بن حنبل حجة بين الله وبين عبيده في أرضه»، ص١٧. (المترجم)

الاختلافات اضطلعت بالأهمية المتزايدة. وكُتّاب التراجم والسير - مثلهم مثل الفرق التى انخرطوا فيها - لم يُفصحوا عن تلك الاختلافات باستخدام المصطلحات الوصفية مثل «الزهد» و«التصوف». وبرغم ذلك يبدو أنهم أدركوا أن مثالية الرجلين فيها تهديد للمقدمات التى بررت عليهما طائفتيهما الخاصتين ادعاءاتهما للمعرفة. وفى إطار هذا السبب، فقد عرضوا اهتمامًا حيًّا بالروايات التى تحاول أن توضح ومن ثم تهدد وتحكم فى الاختلاف. والمغزى الكبير لهذه الروايات أن إحداها تحاول أن تصور بشرًا على أنه لم يكن راغبًا فى مساندة ابن حنبل أثناء المحنة. وبالنسبة لكتاب تراجم الإمام، فإن هذا الإعلان يتساوى مع التسليم بأن العلماء، وليس الزهاد، كانوا هم الورثة الحقيقيين للنبى.

ولم يختلف كتاب التراجم السير الصوفية مع هذه الرواية، على الأقل علنًا. ومع ذلك فالدليل الشرعى الذى لديهم هو أثر أبى نعيم الأصفهانى بأن الأولياء يغبطهم الأنبياء يوم القيامة[١٨٠]. فكُتّاب التراجم من الصوفية الذين قَبلوا هذه الخاصية ربما يمكن تبرير موقفهم بافتراض أن بشرًا تجنب أن يقوم مقام الأنبياء؛ لأنه كان يقوم بالفعل مقامًا أعلى(*). ومع أنه ساعد ابن حنبل وأهل السنة ضد الهرطقة الطغيانية لمحنة العباسيين. فإن بشرًا لم يحتج لا إلى «الحديث» ولا إلى «علم الكلام» ليسلك طريقه إلى الله. وأكثر من ذلك أنه رفض أن يترك توافه الأمة تقطع عليه سعيه. وبالطبع فإن كُتاب التراجم لم يَدّعوا أيًّا من هذه الادعاءات على نحوٍ واضح. فقد فضلوا استخدام الشهادة المدعومة من شهود العيان؛ لأنهم أخلصوا فى التركيز الصوفى على المصداقية الخارجية للحالة الداخلية للولى، فابن حنبل مثلاً بعيدًا عن الانضمام لهؤلاء الذين أدانوا سلبية بشر ومن ثم راح يعلن أنه [أى بشر] هو المعيار الذى يجب أن يقاس عليه العمل فى الدنيا. حتى الخليفة المأمون راح يعترف بأفضلية بشر، معلنًا أنه هو وليس ابن حنبل، الذى يمكن أن «يُستحى منه فى هذه الكورة» بين أهل بغداد. وسواء أكان مُصدقًا من الناحية التاريخية أم لا، فإن هذا هو بشر الذى قدمه كتاب تراجمه للأجيال التالية.

(*) لا يحتمل النص العربى هذا التأويل الغريب والنص هو : «قيل لبشر: قد حُمل أحمد وحُملتْ السياط وقد وجب عليك أن تتكلم ، فقال : تريدون منى مقام الأنبياء ؟ ليس ذا عندى ، حفظ الله أحمد بن حنبل من بين يديه ومن خلفه» [ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد، ١١٨]. (المترجم)

هوامش الفصل الخامس

(١) القشيرى، الرسالة القشيرية، ١٨

(٢) ابن حنبل، الزهد ١٧ : ٤٥

(٣) المصدر السابق، ٦٠

(٤) المصدر السابق، ٣٥

(٥) Goldziher, Introduction, 116 ff,
Massigaon, Essai, 166, ff.

(٦) Kinberg. What's meant by Zuhd

(٧) Massignon, Essai, 44, 114, 130, 2039
و(موسوعة الإسلام، طبعة لندن ١٩٥٨) Meire, "Bishr" EI2
van Ess, Thealogie... III: 103- 106
"Biss"

(٨) الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج٧ : ٧٤ (رقم ٣٥١٧)؛
Van ess, Thealogie... III : 105.

(٩) السلمى، لطبقات الصوفية، ٤
الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج٧ : ٧٥ (رقم ٣٥١٧)

(١٠) تاريخ بغداد، ج٧ : ٨٢ (رقم ٣٥١٧)

(١١) السلمى، الطبقات الصوفية، ٤٠، وانظر أيضاً ١٢

(١٢) Chabbi (Fudayl)

(١٣) مثلاً: ابن حنبل، الزهد ١ : ٤٣ (مرتان)، ٤٥ (مرتان)
الإسناد من بشر إلى بيان بن الحكم ومحمد بن حاتم
قبل أن يصل عبدالله بن أحمد بن حنبل

(١٤) انظر أيضاً ابن حنبل، الورع، ٣١، ٨٤ ـ ٨٥

(١٥) المصدر السابق، ٧٠

(١٦) ماهر جرار Bis, 191- 192 وانظر أيضاً الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج٨ : ٢٠٣ فيه رواية عن معروف الكرخى رُويت بين يدى مستمعين هم جماعة من أهل الحديث وجماعة من أهل الزهد.

(١٧) Weber, sociology of Religion, 167- 170

(١٨) Underhill, Myrticism

(١٩) Melchert, "Transition"

(٢٠) عن هذه الذرية Lineage انظر توفيق بن عامر «السرى السقطى»، والذى يصف السرى السقطى بأنه صاحب الانتقال من الزهد إلى التصوف (٢١٤).

فى حين يصف Melchert بشراً بأنه زاهد، ويعرف معظم الشخصيات المتأخرة على أنها صوفية بلا شك فى مظهرها، (Transition, 55 ff)

واستخدم مصطلح «زاهد» فى عدد من الحالات حيث أنه ليس من الضرورى أو من المستحيل أن تُعرِّف شخصية أنها صوفية زاهدة بلا جدال، حيث يكون من الضرورى أن نشير إلى مجموعتين معًا.

(٢١) أبونعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، ج١٠: ١١٦ ـ ١١٧

ج١٣ : ٦٤

(٢٢) أبونصر السراج، اللمع، ٢٠٧

(٢٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧ : ٣٤٢

(٢٤) من أبناء الرؤساء، كما وردت فى سير أعلام النبلاء، ج١٠ : ٤٧٤

(٢٥) تاريخ بغداد، ج٧ : ٧١ (رقم ٣٥١٧)

van Ess, Theologie... III: 105

(٢٦) حلية الأولياء، ج٨ : ١٦٢ ـ ١٩٠

Khoury, Impertunce 84- 94

van Ess, Theologie... III: 106

(٢٧) صالح أحمد العلى، بغداد مدينة السلام، ح١: ١٤٢ ـ ١٤٥

(٢٨) ابن قتيبة، المعارف، ٥٢٥

(٢٩) ابن أبى حاتم، الجرح والتعديل، ج١ : ٣٥٦

(٣٠) ابن حبان البستى، الثقات، ج٨: ١٤٣، الفقه فى هذا السياق يشير بلا شك إلى الرؤية الثاقبة لمعانى القرآن، وليس الفقه كما هو فيما بعد بمعناه التقنى (van Ess, Gedankenwalt, 79)

(٣١) ابن حبان البستى، مشاهير..، ١٦٩ ـ ١٧٠

وللمزيد انظر lecomte, Sufyan

(٣٢) إننى مدين لـ Melchert فى كتابه Transition لإظهار صحة مثل هذا الفهم.

(٣٣) Massignon, Essai, 131- 133,

وهم جماعة من المطوّعين الذين ثاروا فى الإسكندرية عام ٢٠٠هـ/ ٨١٥ ـ ٨١٦م، وأيضًا حملوا نفس الاسم.

(Melchert, Transition, 587 (n.43)

(٣٤) Massignon, Essai, 53, 198 dso 230

للمزيد عن العباءات غير المخيطة من جلد الأغنام الكرّامية Karramiya

(٣٥) المصدر السابق، ٣١ ـ ٣٤

van Ess, Gedankenwalt, 43- 44

(٣٦) Chabbi "Remarques and" Reflexion

(٣٧) لاحظ أن الحالات srtates والمقامات stations لم يكن لها فى الغالب معنى زهديًا انظر Melchert, transition 62

(٣٨) السلمى، الطبقات الصوفية ص٧٤ وص٧١ وأيضًا مجددى Reworking time past, 47- 53. بالنسبة لتأكيده كله على التصوف، فأبويزيد البسطامى لم يكن أقل من زاهد: وسئل بأى شيء وجدت هذه المعرفة؟ فقال ببطن : «جائع وجسد عار» (السلمى، الطبقات الصوفية ص٧٤)

(٣٩) الطبقات الصوفية ص١٠ و٥٢

بعد ذلك الزهاد أنفسهم اتخذوا ـ غالبًا ـ مثل هذه العبارات، وكانت بلا شك لحفظ أنفسهم.

(Melchert, Transition 64 - 70)

(٤٠) (Melchert, Transition, 68 - 70

(٤١) انظر فيما سبق ص١٤

(٤٢) السراج، اللمع، ص٢ ـ ١٢

وانظر أيضًا Mackeen, sufi Qawm Movement

(٤٣) الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، ٢٦ ـ ٢٧

(٤٤) عن «الصِّديق» siddiq بوصفه مصطلحًا عند أهل التصوف انظر أيضًا

Homerin, Ibn Taymiya's Alsufiy, 221

(٤٥) أدب الملوك، تحقيق Radtke

(٤٦) السراج، اللمع..، ٢٠٧

(٤٧) المصدر السابق، ٤٥

(٤٨) المصدر السابق، ١٨٧ ـ ١٨٨، غالبًا ما يمثل الصوفية ـ فى تراجم الزهاد ـ شباب مولع بالجدل

توفيق بن عامر، السرى السقطى، ونشأة مدرسة بغداد فى التصوف، ١٩٨

مجددى Reworking Time Past, 70

(٤٩) أدب الملوك ٢٠٠

(٥٠) المصدر السبق ، ١٩٤ ـ ١٩٥، المعنى الضمنى هو أنه سيكون فقط معتمدًا على أية طريقة.

(٥١) المصدر السابق، ٦١

(٥٢) الكلاباذى، التعرف، ٣٦

(٥٣) عن الأعمال المبكرة وهى (مفقودة الآن) انظر مقدمة نور الدين شرايبة، مقدمة الطبقات الصوفية للسلمى ص٥٠ ـ ٥١

(٥٤) طبقات الصوفية، ١ ـ ٣، ٥١٨

(٥٥) يقول عنه Melchert «هو أقدم من يبدو من أقواله صوفياً، أكثر منه زاهداً» "transition, (57)"

(٥٦) van Ess, Gedankehwelt, 6

(٥٧) Melchert, transition, 54 ff.

(٥٨) طبقات الصوفية، ١١٩

(٥٩) مجددى Reworking Time Past

(٦٠) طبقات الصوفية، ٣ وانظر التحليل الأكثر تفصيلاً، مجددى فى كتاب Reworking Time Past 16 - 53

(٦١) طبقات الصوفية، ١١

(٦٢) المصدر السابق، ١٠٢

(٦٣) المصدر السابق، ٥٥

(٦٤) المصدر السابق، ٧٢

(٦٥) المصدر السابق ٤١ ـ ٤٧

(٦٦) المصدر السابق ٤٩، ٢٥٢ ـ ٢٥٣

تتناول النصوص أكل الثوم وقبول الصدقة وجهاد المرأة (الحج) على التوالى، ولا يبدى أى منها مغذى زهدى أو صوفى واضح.

(٦٧) المصدر السابق، ٤٧

(٦٨) ترجم السلمى لأربعة وصفوا بأنهم أصحاب لبشر الحافى: أبوسعيد الخرازى (الطبقات، ٢٢٧، محمد وأحمد ابنا أبا الورد (المصدر السابق ٢٢٩)، وأبوحمزة البزاز (المصدر السابق ٢٩٥)، صوفى آخر يوصف بأنه «جلس مع بشر» (الفراء، طبقات الحنابلة، جـ١: ٢٦٨، وللمزيد انظـــر ص ١٧٩ ـ ١٨٠ من كتابنا هذا).

(٦٩) يقصد أنهم «أبدال» (انظر ص١٤٣ ـ ١٤٤ من نفس الكتاب)

(٧٠) أبونعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، ج١ : ٥ـ ١٧

(٧١) المصدر السابق، ح١ : ٢٠، لاحظ الاستخدام غير الفنى non- Technical لكلمة «سنى» (كان جعفر الصادق هو الإمام السادس من أئمة الشيعة "الاثنا عشرية")

(٧٢) عن بناء كتاب «حلية الأولياء» ومداخله انظر مجددى Reworking Time Past, 55 ff.

(٧٣) اقصد بكلمة Conversion ما تعنيه كلمة intensification فى داخل تراث دينى واحد

[لا أعرف العلاقة بين الكلمتين فالأولى معناها الهداية أو الاهتداء أو التوبة أمّا الثانية فمن معانيها التكثيف والزيادة (المترجم)].

James, Varieties, 189 - 258;

Rambo, Understanding, 179 and 172 - 179

المصطلحان العربيان الكلاسيكيان «التوبة»، والتصوف مستخدمان هنا.

(٧٤) المصدر السابق، ٨ : ٣٢٦

(٧٥) تاريخ بغداد، ج ٧ : (رقم ٣٥١٧)

وأيضًا ابن عساكر، التاريخ الكبير ج٧ : ٢٣٢

والذهبى، سير أعلام النبلاء، ج١٠ : ٤٧٤

والمزيد انظر van Ess, Theologie... III: 115. n. 56

خال بشر يسمى أيضًا علىّ (الطبقات الصوفية، ٤٠)

وكذلك ابن اخته (ابن عساكر، التاريخ الكبير ٦ج : ٢٢٩)

(٧٦) انظر (Hoffmann, pobel

(٧٧) عن «الفتيان» بوصفهم مجرمين انظر ص ٤١ ـ ١٣٩، فى الإشارة إلى حكم المتوكل وعن اللصوص strong arm men

انظر كتاب بغداد ج٩ : ٢٨٩ (رقم ٤٨٣٨)، حيث القاضى (شريك أستاذ بشر) اقتضاه الأمر أن يطلب فتيانًا ليقتاد المساجين إلى الحبس.

(٧٨) لاحظ – على أية حال – أن الروايات الأخرى للقصة لا تذكر أنه كان عيّارًا (الرسالة القشيرية، ١٨، وابن الجوزى، صفة الصفوة، ج٢ : ١٨٣).

(٧٩) ولكن قارن ما كتبه

Claude Cahen فى `Futuwwa [الفتوة] III: 961 - 962

الذى أكد سلاسلة هذه التعيينات

(٨٠) ماهر جرار Bisr, 192

(٨١) Chabbi, Fudayl 332 - 333

(٨٢) تاريخ بغداد، ج٩ : ١٧٨ (رقم ٤٧٦٩)

توفيق بن عام، السرى السقطى، ١٤٤ ـ ١٩٦

(٨٣) Rambow, Understanding, esp 102 - 164

(٨٤) انظر أشعار بشر عن الموضوع (وقارنها مع ما ورد فى حلية الأولياء ج٨ : ٣٤٥)

(٨٥) Melcher, Early Ascetics esp 10 - 12

(٨٦) سير أعلام النبلاء، ج١٣ : ٢٦٨

وورد أيضًا فى Melchert , Early Ascetics

(٨٧) حلية الأولياء، ج١٣ : ٣٤٥، ٣٤٠ ـ ٣٤١
(٨٨) المصدر السابق، ج٣ : ٣٤٩
(٨٩) تاريخ بغداد، ج٧ : ٧٣ ـ ٧٥ (رقم ٣٥١٧)
(٩٠) Massignon, Essai, 100 - 108
(٩١) حلية الأولياء، ج٨ : ٣٥٠ ـ ٣٥١
(٩٢) Massiynon, Essai, 107 - 108
(٩٣) يماثل مصير بشر هنا مصير الزهاد الأول الذين اختفوا تدريجيًا من كتب الرجال (Melchert Early Ascetics)
(٩٤) سير أعلام النبلاء، ج١١ : ٤٧٠ ـ ٤٧٢ .
(٩٥) الشعراني، الطبقات الكبرى ج : ٦٣.
(٩٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٢ : ٥٦ ـ ٥٩.
(٩٧) ابن حنبل، الورع، ٣١ : العبّارات [القنوات] هي التي تحمل الماء من الساقية إلى العيون أو الأحواض [الخزانات]، ولو مرت من خلال حوائط فإنها تكون مهربًا مناسبًا، استنكر ابن حنبل المشي عليها؛ لأن ذلك يثير الرواسب ويعكر الماء (أشكر Stephen Hugheg على مساعدته لي في هذه النقطة).
(٩٨) حلية الأولياء، ج٨ : ٣٤٧ ـ ٣٤٨
(٩٩) المصدر السابق، ج٨ : ٣٥٣
(١٠٠) المصدر السابق، ج٨ : ٣٤١
(١٠١) van Ess, Theologie... III: 106
(١٠٢) إذا اغتممت لغلاء السعر فاذكر الموت فإنه يذهب عنك هم الغلاء ،حلية الأولياء ج٨ : ٣٤٧
(١٠٣) حلية الأولياء ج٨ : ٣٤٣
(١٠٤) المصدر السابق، ج٨ : ٣٤٧، ٣٤٦
(١٠٥) المصدر السابق، ج٨ : ٣٤٢
(١٠٦) تاريخ بغداد، ج٧ : ٨٠ (رقم ٣٥١٧)
ماهر جرار Bisr, 228 - 229
(١٠٧) الرسالة القشيرية، ١٨
(١٠٨) حلية الأولياء، ج٨ : ٣٣٦
(١٠٩) تاريخ بغداد، ج٧ : ٨٣ (رقم ٣٥١٧)
(١١٠) Smith, Rabia, 89
(١١١) ابن قتيبة، المعارف، ٥٢٥
(١١٢) حلية الأولياء، ج ٨: ٣٤٧
ويوصف في ص ٣٤٠ (من نفس الجزء من الكتاب) بأنه مفتعل
وقارن أيضًا ماهر جرار، Bisr 203

(١١٣) السمعانى، أنساب العرب، ج٤: ٢٦
ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١: ٢٧٥
ماهر جرار، Bisr 200
(١١٤) على بن عثمان الهجويرى، كشف المحجوب
(ترجمه Nickolson)
(١١٥) فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ج١ : ١٠٧، ويضيف المترجم بأن عدد من النساك لا يبصقون على الأرض أو ينظفون أنفسهم عن وعثاء السفر؛ لأنهم رأوا الجوهر essence الإلهى فى كل شىء أمّا ذوو البصيرة النورانية من الناس فيرون نور الله فى كل مكان، كما فى حالة النبى [صلى الله عليه وسلم] الذى مشى على أطراف أصابعه خوفًا إن يطأ الملائكة التى لا يراها إلا هو.
(١١٦) ابن قدامة، كتاب التوابين، ٢٠١ ـ ٢٠٢، وردت أيضًا عند ماهر جرار فى Bisr 197 - 198
(١١٧) الرسالة القشيرية، ١٩ يروى ـ بالفعل ـ بشر الحكاية بنفسه فى التاريخ الكبير لابن عساكر، ج٧ : ٢٣٠
(١١٨) زكريا الأنصارى، شرح الرسالة القشيرية، ١ : ٩٢، مصطفى العروسى ، نتائج الأفكار القدسية (فى الهامش)
(١١٩) Meier, Bishr
(١٢٠) ماهر جرار Bisr, 22 7
(١٢١) Amedroz للخطاب الصوفى المثير (هوامش: ٥٥٤ ـ ٥٥١)، بينما تقدم سخريته التغيير الجميل من انتشار هؤلاء المتحمسين الذين تبنوا الخطاب الصوفى بكل معانيه، فإنها تعجز عن تحديد الهدف المقصود هنا، وبالأخص المقاومة لأى شىء، وأكثر من ذلك هذه المفارقات المروية ربما لا تعتبر دليلاً على التأخر الفلسفى ولكنها تعبر عن عدم إمكانية وصف الحقيقة العليا higher، هذه إنجازات أدبية كبيرة تسمح لنا أن نجعل ـ مثلاً ـ من Amedroz نفسه صوفيًا، فعلينا أن نقول: إنه يقلل من شأن الصوفية ليخفى انضمامه لهم ويتجنب شهرة «القداسة» هذا النوع من السرد يمكن أن يطبق على أى خطاب، وبنجاح ولا يمكن أن يكون متناقضاً.
(١٢٢) Meier, Bishr, I : 124
(١٢٣) lessing werke I : 523
أخذت هذه الترجمة مع بعض التصرف فيها قليلاً الواردة عند lessing, Nathan, 15
(١٢٤) وردت عند ابن الجوزى، صفوة الصفوة، ج٢ : ٢٩٤، وأيضًا عند ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١ : ٢٧٦.
(١٢٥) حلية الأولياء، ج١: ٤٢٧
تعليق ابن حنبل الأخير «من ها هنا أتيت» ولم أعرف ماذا يقصد منها بالضبط.
(١٢٦) أبو بكر بن أبى عاصم ـ كما روى ـ نسخ خمسين ألف حديث على ضوء مصباح بقال، وعندما تذكر أنه لم يستأذن من البقال محا كل ما كتب وأعاد كتابة الأحاديث مرة أخرى.
(الذهبى، تاريخ الإسلام، ج٢١: ٧٥، أشكر Christopher Melchert على هذه اللفتة)
(١٢٧) ابن حنبل، الورع ويمكن العودة إلى ص١٣٢ ـ ١٣٤

(١٢٨) القراء، طبقات الحنابلة، ج١ : ٤٢٧ ـ ٤٢٨

(١٢٩) حلية الأولياء، ج٨ : ٣٥٣

(١٣٠) تاريخ بغداد، ج٧ : ٧٧ ـ ٧٨ (رقم ٣٥١٧)

(١٣١) ويمكن العودة إلى ١٤٦ه ـ ١٤٧ من هذا الكتاب

(١٣٢) ابن الجوزى، صفة الصفوة، ج١ : ٦

(١٣٣) المصدر السابق، ج٢ : ٢٩٤ ـ ٢٩٦

(١٣٤) فى دراسة مبكرة عن هذه العلاقة (ابن حنبل و بشر الحافى Cooperson) غاليت فى تقدير مدى الزهد السنى لدى بشر الذى أدركته الحركة الصوفية المتطورة sufi Revisionism وعند قراءة Melchert's Transition أصبحت معرفتى أفضل

(١٣٥) تاريخ بغداد، ج١ : ١٣٤ (الطبعة القديمة ج١ : ٤)

(١٣٦) ابن حنبل، الورع، ٨٧ ـ ٨٤

(١٣٧) تاريخ بغداد، ج ٧ : ٨١ ـ ٨٢ (رقم ٣٥١٧)
وقارن أيضاً ابن حنبل، الورع، ٧٠

(١٣٨) حلية الأولياء، ج٩ : ٨٢

(١٣٩) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد

(١٤٠) ابن حنبل، الورع، ٨٧

(١٤١) المصدر السابق، ٥٠

(١٤٢) تاريخ بغداد، ج ٧٦:٧ (رقم ٣٥١٧)

(١٤٣) حلية الأولياء ، ج٩ : ١٨٣

(١٤٤) Massignon, Essai, 208- 209;
Cf. van Ess, Gedankenwelt, 113-15
وقد أكد هذه النقطة Melchert "Hanábila", 7, n. 20

(١٤٥) عن المحاسبى انظر
van Ess, Gedenkenwelt, 6

(١٤٦) الفرار، طبقات الحنابلة، ج١ : ٢٦٨، وكذلك وردت
Melchert "Hanábila", 5

(١٤٧) Melchert, "Hanábila", 4-5

(١٤٨) تابع بغداد، ج٨: ٢٠٢ (رقم ٧١٧٧)

(١٤٩) الفرار، طبقات الحنابلة ، ج: ٢٨١

(١٥٠) تاريخ بغداد، ج٧: ٧٤ (رقم ٣٥١٧)

(١٥١) المصدر السابق لها ٨٠

(١٥٢) Melchert, “Hanábila”, 10

(١٥٣) van Ess, Theologie.. III: 448-449

(١٥٤) سير أعلام النبلاء، ج١١: ٣٢٣

(١٥٥) المصدر السابق، ٢٥٨. الروايات العائلية لا تذكر أن ابن حنبل طُلب منه أن يكتب شيئًا، لا يذكر الجملة. ولكن قارن رسائل الجاحظ، ج٣: ٢٩٣ وما يليها.

(١٥٦) حلية الأولياء ، ج٩:١٧.

(١٥٨) سير أعلام النبلاء، ج١١: ٢٥٨.

(١٥٩) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ١١٧-١١٩.

(١٦٠) المصدر السابق، ٣٣٦

(١٦١) حلية الأولياء ، ج ٩: ١٧٠

(١٦٢) الفراء، طبقات الحنابلة، ج١ : ١٣

(١٦٣) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج١: ٣٤١

وقارن ما ورد عند ابن الجوزى عن ابن حنبل والفتى أبى الهيثم وانظر ص ١٣٩-١٤١ من كتابنا هذا. مع أن بشراً كان «عيّاراً» [فتى] فى شبابه إلاّ أنه يذكر السمة البارزة للعيار وهى رغبته أن يجلد دون خوف أو وجل.

(١٦٤) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ١١٧-١١٨

(١٦٥) حلية الأولياء، ج٩:١٧٣

(١٦٦) المصدر السابق، ١٩١-١٩٢

عن مصطلح «الصديق» انظر ص ٦١ من كتابنا هذا

(١٦٧) المصدر السابق، ج٩: ١٩٠؛ kinberg, “Legislation”, 63

(١٦٨) سير أعلام النبلاء، ج١١: ٢٠١

(١٦٩) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج٢: ٤٨

(١٧٠) العجم الذين ظهروا فى العراق نتيجة للدعوة [العباسية] الثانية كانت النظرة إليهم أنهم غير «مندمجين» Unassimilated أو halfcoverted أو Uncoverted.

نشأ بشر، على النقيض من ابن حنبل، فى مرو ولهذا وصف بأنه أعجمى. ومع أن سلوكه هنا يبدو اختلاقًا من خيال الراوى.

(١٧١) تقى الدين المقدسى ، محنة الإمام أحمد٦: ١٤

(١٧٢) طبقات الصوفية، ٤٠. واضح أن المدينة الواردة فى السؤال هى بغداد وليست مرو. عندما سافر المأمون إلى مرو مع حملة أبيه الخرسانية، كان عمر بشر حوالى أربعين عامًا، ولذلك مما لا شك فيه أنه كان يعيش فى بغداد بالفعل. سنوات المأمون فى بغداد تتفق مع العمر الذى كان فيه بشر فى بداية الخمسينيات أو منتصف الستينيات، وربما تتماشى مع قول المأمون «هذا الشيخ».

(١٧٣) انظر ص ٥٥ - ٥٦

(١٧٤) تاريخ بغداد، ج٧:٧٥ (رقم ٣١٥٧)

هذه الرواية فيها كلمة «يعانى» قبل اسم بشر، وهذه تجعله خطأ.. ولهذا فربما كان المأمون يشير – أساسًا – إلى شخص آخر.

(١٧٥) زكريا الأنصارى ، شرح الرسالة القشيرية، ج١:٨٨

(١٧٦) Chabbi, "Fudayl" [الفضيل] 33, and 345

(١٧٧) [ابن حنبل] Cooperson, "Ibn Hanbal" 91 و Weber, Sociology, 166- 183

(١٧٨) أماكن متفرقة Mueller, "Mysticism", 77

(١٧٩) الصوفى الزاهد فى الدنيا World renouncing mystic، على النقيض، فر منها لمجرد اجتناب حيرتها. بينما الصوفى الدنيوى الداخلى inner worldly mystic رآها مظهر للألوهية التى يسعى ليذوب فيها.

(١٨٠) حلية الأولياء ، ج١:٥.

الخاتمــة

"مازالت منذ غذيت بغرام الأدب، وأُلهمتُ العلم والطلب، مشغوفًا بأخبار العلمـاء، متطلعًا إلى أنباء الأدباء، أسـائل عن أحـوالهم، وأبحث عن نكت أقوالهم بحْث المغرم الصب والمحب عن الحب(*)(١).

ياقوت الحموى

"إنى كنت مولعًا بالاطلاع على أخبـار المتقدمين من أولى النباهة وتواريخ وفيـاتهم ومـوالدهم، ومن جـمـع منهم كل عـصـر، فـوقع لى منه شىء حملنى على الاستزادة وكثرة التتبع فعمدت إلى مطالعة الكتب المرسومة بهذا الفن

وأخذت من أفواه أئمة المتقنين له ما لم أجده فى كتاب"(**)(٢).

ابن خَلّكان

بدأت هـذه الدراسـة بالإشـارة إلى أن فكرة الوراثة أثبـتت فـاعليـتـهـا فى تراث التراجم العربية. وقد نشأ هـذا النوع بين الإخباريين وليس بين علماء الحديث، ويبدو أنه تطور من عـادة جاهلـية فى المزج بين النسب والقص عن المشـهورين من الأفراد. وعلى كلٍّ فـقد اتخذ شكله المميز باقـتبـاس نوع معـين من النسب – و هو الرواية عن علم – نموذجًا. كل طائفة، أى جماعة من الأفراد، منخرطة فى رواية العلم، استطاعت تحقيق قـدر من الاحـتـرام تسـتـحق به تأليف التـراجم العـامـة، وبعض الأفراد من الأوائل فى التراجم، مثل المغنيين والشعراء، لم يكن لهم إلا اتصـال محدود – أو لم يكن لهم اتصال

(*) معجم الأدباء ، ج ١ : ٥.
(**) وفيات الأعيان ، ج ١ : ٩.

على الإطلاق – بالعلوم الدينية. وهذه الطوائف، مثل علماء اللغة، استخدموا الترجمة أو السيرة ليثبتوا أن لهم دوراً يؤدونه فى قضايا الإيمان وعندما بدأ علماء الحديث – فى وقت متأخر – فى كتابة التراجم أو السير فإنهم فعلوا ذلك فى إطار اختصاص الإخباريين، الذين حققوا بالفعل مثل تلك الإنجازات الكبيرة، مثل سيرة النبى [صلى الله عليه وسلم]. ولقد أثبتت فكرة أحقية وراثة النبى [صلى الله عليه وسلم] – وهى واحدة من الأفكار الشائعة عن وراثته فى بيئة مسلمّى ما قبل العصر الحديث – أنها مؤثرة جدًّا، بوصفها رمزًا دينيًّا وسياسيًّا. وكل واحدة من الطوائف الأربع التى درسناها: الخلفاء العباسيون وأئمة الشيعة وعلماء السنة وزهاد الصوفية، ادعت أحقية وراثة النبى [صلى الله عليه وسلم] أو أن كُتاب التراجم يدعونها لهم نيابةً عنهم. والسير النصية عن هذه النماذج الأربعة، بما فيها ما قاله مترجموها عن ممثلى الطائفة الأخرى، تقترح أن «صورة الوراثة» أفادت فى عدة وظائف مهمة. أولاً، أنها أفادت بوصفها أداة لتأكيد شرعية تراث أحد الثقات. ثانيًا، أنها تزود بذريعة للتعبير عن السخط على الحكام الظالمين وتكون مصدراً لتكوين صفات للحكام الأفضل. وكما تم التعبير أو التلميح فى التراجم فإن صورة الوراثة أعطت أيضًا ممثلى أنواع التراث المتنافسين أساسًا مشتركًا لتقييم ادعاءات كلٍّ منهم. وفى أفضل الحالات، فقد زودتهم تلك الصورة التى يمكن أن تبرز فيها التقسيمات المفيدة المتبادلة للعمل. أما فى أسوأ الحالات فإنها جعلت خلافاتهم كلها محسوسة بصورة أكثر عمقًا. ولأن الصورة كانت طيعةً فقد أفادت الاتجاهات المختلفة أو حتى المعارضة بصورة أساسية، وحققت قوتها فى نفس اللحظة فأعيد تأويلها وتقييمها لشهرة النماذج الخاصة، وفى بعض الحالات يُغيِّر غالبًا ما وراء الاعتراف.

وفى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أثبت تراث مفهوم أحقية وراثة النبى قليلاً من الترابط الذى تدول فى التراث الأدبى اللاحق. فقد أكد الخليفة المأمون أحقية وراثته للنبى [صلى الله عليه وسلم] مدعيًا لنفسه مكانة إمام الهدى. وعلى كل حال فقد حُسِبَ هذا الادعاء ضد الخلافة العباسية، وليس لصالحها. وفى الواقع يعتبر هو التأثر ذو الميول الشيعية الذى قاد الثورة الخراسانية الثانية ضد الخلافة. ثم جاء ولى عهده على بن موسى الرضا، وادعى الإمامة على أساس نسبه

لعلى بن أبى طالب وبصورة أكثر على السلطة التأويلية المفترض استمرارها فى السلالة الوارثة لسبط النبى [صلى الله عليه وسلم]، الحسين. وعلى أية حال فلم يقبل كل الشيعة الإمامية ادعاء الرضا، وفضلوا الإيمان بأن أباه - الإمام السابق [موسى الكاظم] - وهو آخر السلالة [سلالة الأئمة]. أمّا من تسموا بأهل السنة، وصلوا إلى تطوير أفكارهم المرتكزة على الحديث، والمناوئة للعلويين فى وراثة النبى [صلى الله عليه وسلم] قَبِلَ بعضهم مناصرة العباسيين، وخدموا الدولة قضاةً. ولكن البعض الآخر رفض قبول أى اتفاق يجعلهم خاضعين للخليفة بوصفهم مفسرين للسنة النبوية. ومن الجماعة الأخيرة أعلن بعضهم الحق فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بينما اعتزل الآخرون عزلة تامة خلف ستار الورع. والتراث الرابع الذى فحصناه، وهو تراث الصوفية، لا يكاد يوجد فى هذا العصر. ولكنه وجد فى أسلافه بين أهل السنة، وبخاصةٍ هؤلاء الذين انخرطوا فى الورع والزهد، ولكنهم نظروا بازدراء إلى السعى المُجدِّ وراء الحديث. مثل هذه الشخصيات رمزت بوضوح لأهل التقوى من المعارضة لحكم المأمون الصارم ذى طابع المتكلمين، وظهروا بوصفهم شخصيات فى الحكايات الشائعة للمتحمسين ذوى الخرق الذين تحدوا سلطة الخليفة. ولكن النظراء ذوى الحياة الحقيقية للزهاد، من أهل السنة، اضطروا لتطوير نظرية معرفة مختلفة ميزتهم عن زملائهم من ذوى عقلية المحدِّثين.

وفى تراث التراجم فى المراحل التالية، اتخذ كل تراث شكل الالتحام - الممكن فقط - بالماضى. ثم تظهر عملية إعادة صياغة الماضى بوضوح فى التراجم المكتوبة لإحياء ذكرى أعلام كل تراث. ومن شخصياتنا الأربع يبدو أن المأمون قد تحمل العبء الأكبر من الانقلابات وأولاها أن مترجميه كشفوا ذرائعه أو دعواه. فمع أنهم أعجبوا به فإنهم لم يأخذوا ادعاءه للإمامة الهدى على محمل الجد، توجههم [المترجمون] النقدى مقبول تمامًا فى افتراض تسجيله [المأمون] فضح ممثلى كل مصدر للاعتقاد الدينى والسياسى. علاوة على ذلك، فإن مترجميه - عكس مترجمى النماذج الأخرى - أنفسهم لم ينتموا إلى الطائفة التى يحيون ذكراها. وعلى أية حال فمع اضمحلال الخلافة، التف أهل السنة حول الخلافة العباسية التى كانت موضع الشفقة حينئذ. بوصفها جزءًا من هذه العملية، فصور كتاب التراجم المأمون على أنه عالم حديث

ومدافعًا عن المذهب السنى. وكان هذا رد اعتبار مفيد لسمعته، وقد تم إخفاء تعيينه علويًا وليًا للعهد وتسببه فى المحنة. ولو أن المأمون، دون ذكر ضحاياه، فى المحنة، عاش ليشهد هذا التحول الغريب لارتبك ارتباكًا شديدًا، إن لم يطرْ شَعَاعًا. وأدرك بعد ذلك كتاب التراجم والسير فى العصر المملوكى، وهم الأبعد مكانًا وزمانًا عن الصراع بين الطوائف فى بغداد، التشوهات الزائفة لأسلافهم. وقد كشفوا المخازى وأعلنوا أن معتقدات المأمون الشيعية هى التى قادته لاعتناق عقيدة خلق القرآن. هذه النتيجة الخاصة غير دقيقة، ولكن يبقى إنجاز كتاب التراجم والسير، وهم برغم استنكارهم لسلوكه، فقد منحوه شرفًا على أساس العقائد التى تبناها فعلاً.

وقد أصبح ولى عهد المأمون، على الرضا (الذى حقق نجاحًا كبيرًا بين بعض الجماعات ثم أُنكِرَ واستجوب وأوذى فى حياته) بعد قرن واحد الإمام الثامن للشيعة «الاثنا عشرية». وبلا شك أن تبرئته النهائية مدينة بشىء لجهوده هو، المحفوظة فى وصيته التى سلمها بتواصل لأتباعه وللمتشككين على السواء. وذلك لأهمية إسهام مناصريه، الذين نشروا وصيته وردوا فضائله، وأمدوا حكايات الكرامات بما هو ضرورى لإثبات إمامته. وبرغم ذلك، فمن الواضح أن الخلاف استمر مشتعلاً حتى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). وإلا فمن الصعب تفسير الجهود الجبارة لابن بابويه لإثبات إمامة الرضا دون شك. وللمساعدة فى إثبات قضيته، فإن كاتب الترجمة أثبت أن الرضا مات ميتة إمامية مناسبة، فقد قتله المأمون، وبحكم الظروف أخذ المأمون على عاتقه القيام بدور النذالة، وهى لا تكاد تكون جزاءً عادلاً لدفاعه العادل طوال حياته عن القضية العلوية. ولم يختلف فقط الشيعة «الاثنا عشرية» المتأخرون على ما ضمنه ابن بابويه لحكايات الكرامات، ولكنهم أيضًا اختلفوا مع افتراضه أن المأمون قد سمّ الإمام [الرضا]. كانت اعتراضاتهم قوية، وافتخروا بها. ولكن اعتقاد الشيعة «الاثنا عشرية» بأن الأئمة، وليس الخلفاء، كانوا هم الورثة الحقيقيين للنبى [صلى الله عليه وسلم] جعل مثل هذه المجادلة هامشية. وبالفعل كانت جريمة المأمون هى ادعاؤه الخلافة بينما الرضا حىٌّ يرزق، وأى واحد كان سيفعل ذلك – وكما استنتج تراث الشيعة «الاثنا عشرية» – فإنه نادرًا ما كان سيتراجع عن أن يسمّ منافسه. ولكن لم يكن واضحًا تمامًا ما الذى حدث فجعل الرضا يدعى الخلافة بالفعل. وإذا ما تفكرنا فى الماضى

على الأقل، فإن موته المبكر أنقذه من خزى التواطؤ مع الطاغية، وحفظ الإمامة الشيعية بوصفها مثالية فى أحقية وراثة النبى المعارضة.

بينما أكد كتاب تراجم الرضا، أن عطف المأمون على الإمام الرضا كان خُدعة، فقد أقنع كتاب تراجم ابن حنبل أنفسهم بأن الاضطهاد العباسى لإمامهم كان نازلة مفيدة. فى البداية اضطروا لتأسيس [فكرة] أن ابن حنبل لم يستسلم أثناء المحنة، وذلك أن مقاومته أثبتت إيمانهم بأن القرآن ليس مخلوقًا. وفى الحقيقة يبدو أن ابن حنبل لم يفكر كثيراً فى مسألة خلق القرآن قبل المحنة. ولكن بعد أن استجوب وهدد بالموت وسجن وحوكم ثانيةً وجلد من قبل المعتصم، الخليفة الذى تلى المأمون، ظهر مدافعًا(*) عن وضع القائلين بالخلق [أى خلق القرآن] والأكثر أهمية أنه أخذ على عاتقه القيام بدور المدافع عن الإيمان الذى اصطفاه الله لأجله، وهو النصير للسنة والشفيع ذو الكرامات المنجية. ومع تقديره السابق إلا أن مترجميه أبدوا تحفظًا كبيراً عند الكتابة عنه، فالكثير، كما هو مسلم به، أطلقوا العنان لخيالهم عندما وصفوا محاكمته وجلده. ولكن حتى هذه العاطفة تبدو مبررة فى نظر الإشاعات المقبولة والمتواصلة بأنه بالفعل استسلم تحت وطأة التعذيب. فقط مع استثناءات قليلة، على الأكثر، احترم الحنابلة إصرار الإمام على احترام السلطة الزمنية. والمصالحة النهائية بين أهل السنة والخلافة عززها وساندها خضوع المتوكل للمذهب السنى والانهيار التالى للسلالة العباسية. وقد استمر كتاب التراجم والسير من السنة المتأخرين، بمن فيهم كتاب العصر المملوكى، فى تقديم ابن حنبل بوصفه بطل المذهب السنى ضد البدع المميتة للمحنة. ولكنهم لم يلوموا الخلافة العباسية، أو يتساءلوا عن وراثتها للنبى. وأكثر من ذلك إنهم صوروا المأمون على أنه فلتة. وعلاوة على ذلك فإن عدداً منهم بذلوا جهداً فى كشف التأثير المدمر لمتكلمى البلاط، والذين بدونهم لم يكن الخلفاء ليجرءوا على إيذاء ابن حنبل. والنتيجة لإعادة هذه الصياغات هو انقسام الجهد الذى عكس الترتيبات الفعلية فى

(*) يلمح المؤلف هنا ما سبق أن ردده أثناء الفصل الرابع بأن الإمام أحمد بن حنبل قد استسلم ، أى قال بخلق القرآن . وهو قول فيه نظر لأهل الاختصاص . فلا يؤخذ على علاته . ولنفترض جدلاً أنه استسلم تحت ضغط التعذيب وشدته فهل هذا يضير الإمام؟ (المترجم)

العصر المملوكي: خليفة صوري، نظريًّا وهو سلطان ذو سلطة فقهية محدودة، وطبقة العلماء التي تمتعت باحتكار السلطة التأويلية.

وتأتي المصالحة الثانية من دراسة بشر الحافي، مثل ابن حنبل عَلَم أهل السنة التقي. في زمانه كان لدى بشر - مثله مثل كثير من معاصريه - شكوك حول فائدة دراسة الحديث. وبرغم ذلك فإن من أخلصوا لعلم الحديث لم يدينوه. وعكس المحاسبي، الذي أدانوه، فإن بشراً لم يقدم عقيدة لمنتقديه لينقضوا عليه وعلاوة على ذلك، فإنه كان تقيًّا شديد التقوى، زاهداً متقشفًا ورعًا، لدرجة أن ابن حنبل اعتبره قدوة. أما الحدث الذي أكد تحالفهما الشديد، فقد تمثل في المحنة، فابن حنبل، كما بين بشر، قد قام مقام الأنبياء: أي أنه قام بالدور الذي قام به موسى في محاجة فرعون. وبشر نفسه، كما يعرف الجميع، لم يفعل شيئًا إلا امتداح ابن حنبل، والأسف على فشله في الدفاع عنه. وهكذا فإن الزهاد، الذين مثلهم مثل بشر، اعترفوا بسلطة ابن حنبل. أما الإمام فقد قام من جانبه برد التحية، فعبر عن امتنانه لاستحسان بشر، وفي النهاية وافق على أن المرء يجب عليه ألا يُدَرِّس الحديث (على الأقل لا يدرسه للأمراء)، وفي القرون المتأخرة تغير توازن القوى على الأقل في النظر إلى الماضي. فالتراث الصوفي، الذي ما كان بشر إلا بشيراً له، أعلن أن بشراً كان واحداً من أعضائه المؤسسين. وفي دوره الجديد، اكتسب بشر بوصفه عالمًا صوفيًّا قصة توبته، وهي غالبًا موضوع أساسي في القدوة الصوفية، مع القدرة على الإتيان بالكرامات ونقل المعرفة الصوفية. وتعليقاته ضد علماء الحديث أصبحت هي أيضًا أكثر حدة. وقد بُرِّرت سلبيته أثناء المحنة، تلميحًا: أنه يتعيّن على الزاهد أن يواجه الدنيا،أمّا الصوفي الحق فيعلو عليها تمامًا. وفي العصر الملوكي، نجد الذهبي نفسه وهو شديد التوجس، قد أعلن أن الله وحده يحكم بين ابن حنبل وبين بشر الحافي.

وعلى أساس هذه الدراسات الحالية، فإن هذه الدراسة تقدم إجابة عن السؤال: أين مكانة الترجمة أو السيرة من علم التأريخ من ناحية، والأدب من ناحية أخرى؟ بوصفها مصدراً للتأريخ الحولي أفادت التراجم في التعليق على أحداث التاريخ. ولكي تحقق ذلك، فقد تبنت أساسًا تقنيات الحبكة والتشخيص المرتبطة أساسًا بالسرد القصصي. ولكن وجود هذه التقنيات لا يفسد - كما أعتقد - روعة هذه النصوص التي

أثرت على عدد من القراء حتى ياقوت الحموى وابن خلكان والصفدى. وبالأحرى – كما اقترحت – إن استحسان مطالعى (أو سماع) الترجمات والسير، اعتمد على مقارنة أى واحدة منها بالرويات التى تروى القصة المعروفة نفسها، وفى الحقيقة كل الروايات التى لها صلة بالموضوع. هذا التأثير النابع من التداخل النصى الداخلى من السهل إدراكه بصفة خاصة فى الحالات التى قدمتها، والتى تعرض رؤى متعددة عن مجموعة محدودة من الأشخاص والأحداث. ولكنى أقترح أن هذا التأثير هو إنجاز أدبى رئيسى للنثر العربى فيما قبل العصر الحديث. والاعتبار الوحيد الأكثر أهمية فى البحث عن فهم التأثيرات الأدبية والتوثيقية للرواية، وليس هوية شهود العيان أو الرواة أو المصنفين [المؤلفين] أو حتى النوع الذى تنتمى له. ولكن الأكثر أهمية هو وجود روايات أخرى تثبت أو تناقض أو تكمل تلك الرواية، وبفضل هذه العلاقات تأسست سلسلة نقدية تأويلية ضرورية من تداعيات المعانى فى ذهن القارئ. وفى التراث المختار لدى كل منها الكثير ليقوله عن الآخر، اقترحت مجموعة من تداعيات المعانى الخاصة بى بينما آخرون، ليس الأحزاب نفسها بالضرورة، اقترحوا – بلا شك – مجموعات أخرى. وبعد فحص ردود أفعالى ضد كتاب التراجم والسير هؤلاء حسبما أمكننى، فإننى مع ذلك واثقٌ أن تداعى المعانى التى قدمت هنا كانت مقبولة وهى التى أعطت الدليل الباقى. ومثل هذه إسهامٌ لفهم كيف روت وسردت الثقافة العربية الإسلامية فيما قبل العصر الحديث قصصها الأكثر أهمية.

ملحق: ظروف وفاة [الإمام] على الرضا

تقول رواية مبكرة إن على بن هشام سَمَّ الرضا. واليعقوبى وهو مصدر الرواية يعبر عن قليل من الثقة فيها، ويقدمها بـ «قيل». ولكنه يبدو متأكداً إن كان الرضا سُمَّ فعلاً وأن المأمون غير مسئول[١]. ومع التوقيت الملتبس لوفاة الرضا والدليل على براءة المأمون[٢] المشار إليهما سابقاً، يبدو من الجدير بالاهتمام، أن نفحص رواية اليعقوبى فحصاً دقيقاً. وبرغم أن الرواية نفسها لا يمكن تأكيدها، فإنها تشير إلى احتمالية أوسع، وهى أن شخصاً مثل على بن هشام، وهو أحد القواد من أبناء الدعوة لدى المأمون، أقدم على التخلص من الرضا دون علم الخليفة أو رضاه. ولإثبات جواز هذا الرأى، فإنه من الضرورى أن نلقى نظرة فاحصة جدًّا على الروايات الأخرى للأحداث فى مرو وطوس.

ثمة دليل قوى أن أبناء الدعوة فى بغداد عارضوا تعيين الرضا[٣] وليًّا للعهد. وليس بغريب أن رفاقهم فى السلاح فى خراسان شاركوهم خوفهم. وطبقًا للجيهشارى، فإن المأمون سأل الفضل بن سهل أن يبرر للقائد نُعيم بن حازم، تعيين ولى للعهد. وكان نعيم بن حازم من سلالة أبناء الدعوة فى رده على الفضل استشهد بخدمة أسرته الطويلة للقضية الهاشمية. ثم أوضح أنه: «لن يقبل الذل، ولن يقبل الخضوع لمن أراق دمه» ولكن الفضل احتج عليه فرد نعيم على حجته: "إنك تريد فقط أن تنزع الملك من العباسيين وتعطيه للعلويين، ثم تتآمر عليهم، لتجعلها كسروية،" أى ساسانية. عضّد هذا الاتهام، أنه لحظ أن البلاط لم يتزّى بالزى العلوى الأبيض، ولكنه تزيا بالأخضر وهو «زى الأكاسرة والمجوس» ثم تحول للمأمون وقال: "خفْ الله، يا أمير المؤمنين! ولا تدعْ الفضل يخدعك فى دينك وحكمك. بالنسبة لأهل خراسان فإنهم لن يقسموا يمين الولاء لرجل دمه يتقاطر من سيوفهم" أمر المأمون بإخراج أبى نعيم، ثم سأل الفضل إن كان يجب أن يقتله. ونصحه الفضل ألا يقتله، ملاحظاً

أن المأمون قد قتل حديثًا هرثمة بن أعين[٤] ويحيى بن عامر،[٥] وأمر بإذلال عبدالله ابن مالك،[٦] وكلهم من أبناء الدعوة. فإن أى إثارة أخرى ستجعل الخراسانيين يثورون، وهكذا فإن الفضل أوصى بأن يرسل نعيم بن حازم للقتال ضد إبراهيم بن المهدى. فأرسل نعيم فى حينه، (كما خشى المأمون) فانضم للخليفة المنافس للمأمون[٧]. وبرغم أن هذه الرواية تبدو شيئًا قليلاً من الدعاية المضادة للفضل، فإن الشكوك التى تنسبها إلى كلا الجانبين مقبولة تمامًا. وانضم كثير من أبناء الدعوة للأمين، مقدمين سبب للمأمون، وهو أن يهجره الآخرون إلى إبراهيم بن المهدى. حين عامل المأمون أبناء الدعوة معاملة سيئة، لاموا الفضل بن سهل على تلك الظروف[٨]. ومن هذا الموقف السابق، فإن نُعيمًا ربما رأى تمامًا أن تعيين الرضا، وليًّا للعهد، هو مؤامرة من الوزير [الفضل] فى حين أن المأمون سمع إنذار أبى نعيم من خراسان على أنه تهديد.

وتحت هذه الظروف، فإن آخر شيء يتوقع أن يفعله الخليفة، هو أن يجعل أبناء الدعوة مسئولين عن سلامة [الإمام] الرضا، ولكن يبدو واضحًا أن هذا هو ما فعله فى كتابه «أسماء المغتالين» ويروى محمد بن حبيب (ت٢٤٥هـ/٨٥٩ – ٨٦٠م) أن المأمون عَيّن شرطة وحراسًا للرضا[٩]. وربما تكون الشرطة أشرفت على مستمعيه من العامة، بينما كان الحراس لحراسته الخاصة[١٠]. وكان على رأس الشرطة عباس بن جعفر ابن محمد بن الأشعث الذى يبدو أنه كان بنويًّا(*) أُرسِلَ إلى بلاط المأمون فى مرو بعد أن خدم حاكمًا لخراسان فى خلافة الرشيد[١١]. وكان على رأس الحرس سعيد ابن صيلم،[١٢] الذى ربما يكون سعيد بن سالم الذى حكم الموصل، وطبرستان والسند فى خلافة هارون الرشيد[١٣]. ومن هذين الرجلين، فإن أولهما، وهو العباس بن جعفر، له خلفية مشابهة للتى عند أبى نعيم بن حازم. فهو سليل أحد المناصرين الأوائل للدعوة العباسية، ولقد قاتل أخوه عقبة إلى جانب الأمين فى الحرب الأهلية. والضامن الأقل احتمالاً لأمن الرضا صعب تخيله. ثانيهما، هو سعيد بن سالم (إن كان فعلاً هو سالم) كان من سلالة سورية أكثر منه بنويًّا. وهكذا فإن تعيينه ربما يمثل محاولة من جانب المأمون لكى يوازن بين قوة أبناء الدعوة فى شرطة الرضا.

(*) بنوى منسوب لأبناء الدولة أو أبناء الدعوة كما ورد فى رسائل الجاحظ. (المترجم)

وبعد ذلك بوقتٍ قليل، بعد رحيل حزب الخليفة [المأمون] إلى العراق، مات [الإمام] الرضا. والذى اتهم بقتله هو على بن هشام المروزى (ت٢١٨هـ/٨٣٢م)، الذى - كما يقال - قدّم له رماناً مسموماً. ولقد عمل على بن هشام الخرسانىّ الأصل نائباً للحسن ابن سهل فى بغداد وشارك مشاركةً فعالة فى الصراع للسيطرة على المدينة. فهو واحد من ثقات الخليفة، وبعد ذلك عمل واليًا على جيبال وأذربيجان وأرمينيا[١٤]. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار جذوره البنوية السابقة ومعرفته المباشرة بالظروف فى العراق، فإن على بن هشام هو المرشح المقبول لتنفيذ مصالح الخليفة، أو بالأحرى التخلص من الرضا. وعلى أية حال فإنه من الصعب أن نضعه فى طوس وقت وفاة الإمام [الرضا]. فهو - كما يروى - كان بمرو عام (١٩٨هـ/٨١٣م)[١٥]. ولكن يبدو أنه ذهب بعد ذلك إلى العراق، وعندما ترك المأمون سَرْخَس إلى العراق فى شوال عام ٢٠٢هـ (أبريل ٨١٨م) عَسْكر على بن هشام فى النهروان (مدينة فى جنوب العراق). وفى صفر (سبتمبر) من العام نفسه، مات الرضا. وفى ذى الحجة عام ٢٠٣هـ (يونيو ٨١٩م) يظهر على بن هشام فى الكرخ (حى شمال غرب بغداد) أو منخرطًا فى المفاوضات التى سبقت استسلام إبراهيم بن المهدى[١٦]. وهذه النتيجة تعطى لعلى ستة أشهر ليسافر حوالى ثمانمائة ميل إلى طوس ليسمّ الرضا، ثم تسعة أشهر أخرى ليرجع إلى بغداد. وعلى أية حال فإن رواية الطبرى تعطى انطباعًا بأنه كان منخرطًا باستمرار فى قتال حول العاصمة[١٧].

وطبقًا للمصادر الشيعية فإن الرضا دفن فى منزل حميد بن قحطبة الطائى، بجوار الرشيد[١٨] (الذى مات هناك فى أثناء غزوة ضد رافع بن الليث). مات حميد ابن قحطبة فى خراسان، بعد أن عمل واليًا فى خلافة المهدى، فى عام ١٥٩هـ[١٩]. على أية حال فطبقًا للطبرى دُفِنَ الرشيد فى منزل يخص جنيد بن عبدالرحمن أو حميد ابن أبى غانم[٢٠]. وكان جنيد واليًا أمويًّا على خراسان، ومات فى عام ١١٥ أو ١١٦هـ[٢١]. أما جنيد بن غانم فكان واليًا على سستان فى خلافة هارون الرشيد، وقاتل مع الحسن بن سهل ضد إبراهيم بن المهدى،[٢٢] توفى عام ٢١٠هـ. ومن نظام تعيينهم السابق ووفاتهم، فإن هؤلاء الرجال الثلاثة (حميد بن قحطبة وجنيد بن عبد الرحمن وحميد بن غانم) يبدو أنهم تملكوا المنزل واحداً تلو الآخر. وأيضًا من الممكن أن تكون المصادر الشيعية قد خلطت بين حميد بن أبى غانم وحميد بن قحطبة:

أبوغانم (وهو عبدالحميد بن ربيع الطائى) كان فعلاً ابن عم قحطبة[٢٣]. وعلى أية حال، فإن المالك المرجح فى وقت مرور أتباع المأمون هو حميد بن أبى غانم. وفى وقت وفاة الرضا، فهو - مثله مثل على بن هشام - كان فى العراق منخرطًا فى سلسلة من المعارك والمفاوضات مع إبراهيم بن المهدى[٢٤].

وعندما توضع هذه الروايات فى الاعتبار معًا فإنها تشير إلى البناء التالى. وحتى قبل تعيين الرضا، فإن الفضل بن سهل انخرط فى حملة لكبح جماح أبناء الدعوة، سواء لأنه خشى انشقاقهم عليه، أو لأنه رغب فى تأكيد سطوته على المأمون (أوكليهما معًا)، بعض من أبناء الدعوة بالفعل انشقوا عليه، وهؤلاء الذين بقوا ليبادلوا الفضل بن سهل حقدًا بحقد، وعلى الفور لأنهم لاموه على إعدامه لرفاقهم فى السلاح: كيحيى بن عامر وهرثمه بن أعين. كان من مصلحة أبناء الدعوة لدى المأمون أن ينجزوا المصالحة مع نظرائهم البغداديين، الذين - إلى جانب قرابتهم - كانوا يعملون على تحقيق التوازن مع قوة بنى سهل. وعلى أية حال، كان من الممكن أن يحدث ذلك لو أن المأمون أتم أولاً مصالحته مع العباسيين. فجاء تعيين الرضا أسوأ ضربة ممكنة لهذه الآمال، فقد ثَبتتْ قوة الفضل وأغضبتْ العباسيين فى بغداد. فما أن توجه المأمون إلى بغداد حتى قُتِلَ الفضل بن سهل فى سَرْخَس. ومرتكبو الحادث، برغم ادعائهم أنهم فعلوا فعلتهم تلك بناء على أوامر المأمون، فإنهم ربما كانوا وكلاء عن أبناء الدعوة (الذين ربما أخبروهم أن تلك الأوامر قد صدرت عن المأمون)[٢٥].

وبعد ذلك مات الرضا - الذى كانت شرطته من أبناء الدعوة - قرب مزرعة لحميد بن أبى غانم، القائد البنوى الشهير الذى انخرط حينذاك - وعلى بن هشام - فى مفاوضات مع إبراهيم بن المهدى. ولعل هذا التسلسل للأحداث لا يعزز الادعاء بأن على ابن هشام نفذ جريمة القتل بالسم. وفى الحقيقة فمن الصعوبة بمكان أن يفعل ذلك، على الأقل شخصيًا. وعلى أية حال فهى تقدم وسيلة ممكنة ودافعًا وفرصة للقادة من أبناء الدعوة المشاهير، الذين استطاعوا أن يفعلوا - بلا شك - من خلال وكلاء محليين (الذين ربما كان من بينهم شرطة الرضا) لينفذوا تسميم ولى العهد. ومن المسلم به أن هذا الدليل واهٍ، ولكنه ليس دليلاً قويًا على جريرة المأمون. ومما سبق اتضح أن الدليل القاطع على براءته، هو احتمال مؤامرة أبناء الدعوة مما يستحق معه - على الأقل - اهتمامًا كبيرًا يماثل الاهتمام بالقضية المؤثرة الصرفة ضد الخليفة.

هوامش الخاتمة والملحق

(١) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، ج١: ٢٧ .

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١: ١٩ .

الملحق :

(١) تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٥ ـ ٥٥٨ .

(٢) انظر ص ١٤ ، ١٢ .

(٣) انظر ص ٢١ .

(٤) انظر ص ١٤١-١٤٢ .

(٥) يحيى بن عامر بن إسماعيل الحارثى (توفى ٢٠٠هـ) .

«البنوى الأصيل» (كما يقول Crone) الذى صحب هرثمة إلى مرو. خاطب الخليفة بوصفه أمير الكافرين فأعدم فى نفس الموضع.

(تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٤٦، الطبرى تاريخ الرسل والملوك ج٨: ٥٣٥، وكذلك Reunification، ٤٥: هامش رقم ١٣٥، Crone, Slaves, 257, n. 604 .

(٦) أحد أبناء النقباء ورئيس الشرطة أثناء خلافة المهدى والهادى وهارون الرشيد (Crone, Slaver, 181 - 182) .

مصادر الجهشيارى تدعى بأن الفضل طرده اعتماداً على اتهامات ملفقة تطعن فى أخلاقه وتقول إنه لعن أمه [أى أم الفضل] (٣١٤ ـ ٣١٦) .

(٧) الجيهشارى، الوزراء، ٣١٢ ـ ٣١٤، وقد وردت عند Arazi and El'ad, Epitre, 67: 132 .

(٨) انظر إهانة هرثمة له فى المصدر السابق، ٣١٧ ـ ٣١٨ .

(٩) محمد بن حبيب، أسماء المغتالين، ٢٠١ ـ ٢٠٢

(١٠) انظر أيضاً Tyan, Organisation.. III: 352 - 435 .

Crone, Slaves, 248 - notes: 474 and 475 .

(١١) Crone, Slaves, 185

لو أن رواية كتاب أسماء المغتالين صحيحة، فإن تخمين Crone بأن العباس كان قريبًا من الأمين يكون خاطئًا.

(١٢) يكتبها النص "صيلم" ويبدو أنها خطأ.

(١٣) Crone, Slaves 137 - 138

الجملة التى فى Arazi and El'ad, "Epitre" إن حاجب على الرضا لم يكن إلا شبيب بن حامد بن قحطبة الحاكم السابق لقم، استنادًا إلى Crone, Slaves, 198 هو خطأ: لأن Crone يخبرنا أن شبيب كان رئيس حرس المأمون، كما ورد فى تاريخ اليعقوبى، ج٢: ٥٧٤ .

(١٤) كتاب بغداد، الفهرس، تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٥٤٣ ـ ٥٤٦، ٥٩٥، ٦١٤، ٦٢٢، ٦٢٢، ٦٦٢ .

(١٥) الجيشهارى، الوزراء، ٣٠٤ .

(١٦) تاريخ الرسل والملوك ج٨: ٥٦٥ ـ ٥٦٦، ٥٧١ ـ ٥٧٢ ـ ٥٧٤ .

(١٧) أُعدِم فى النهاية على بن هشام بأمر المأمون وعلق على رأسه بيان يوضح أنه أساء السيرة وعسف الرعية وسفك الدماء المحرمة. (تاريخ الرسل الملوك ج٨: ٦٢٧ ـ ٦٢٨، كتاب بغداد، ١٤٦ ـ ١٢٨)

(١٨) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج١: ١٨ .

(١٩) Crone, Slaves 188

(٢٠) تاريخ الرسل والملوك، ج٨: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، ٣٤٥ .

(٢١) Crone, Slaves 98

(٢٢) المصدر السابق، ١٧٥ .

(٢٣) المصدر السابق، ١٧٤ .

(٢٤) تاريخ الرسل والملوك، ج ٨: ٥٧١ .

(٢٥) عن براءة المأمون انظر ص ٥٢-٥٣ .

المراجع

Note on alphabetization

Names that begin with articles such as al, von, van, and de are alphabetized according to the main part of the name (van Ess, for example, appears as Ess, van).

'Abbādī, Muḥammad b. Aḥmad al-. *Ṭabaqāt al-fuqahā' aš-šāfi'īya. Das Klassenbuch der gelehrten Šāfi'īten*. Ed. G. Vitestam. Leiden, 1964.

Abbot, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri. I: Historical Texts*. Chicago: Princeton University Press, 1957.

Abel, A. "Le Khalife, présence sacrée." *Studia Islamica* 7 (1957): 29–45.

Abū al-'Arab Muḥammad b. Aḥmad al-Tamīmī. *Kitāb al-miḥan*. Ed. Yaḥyā Wahīb al-Jubūrī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1403/1983.

Abū 'l-'Atāhiya. *Dīwān*. Ed. Majīd Ṭarrād. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1415/1995.

Abū Nu'aym al-Iṣfahānī. *Ḥilyat al-awliyā'*. Cairo, 1932–38; repr. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīya, n.d.

Agha, Saleh Said. "The Agents and Forces that Toppled the Umayyad Caliphate." Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1993.

Algar, Hamid. "Imām Mūsā al-Kāẓim and Ṣūfī Tradition." *Islamic Culture* 64: 1 (1990): 1–14.

'Alī, Ṣāliḥ Aḥmad al-. *Baghdād Madīnat al-Salām*. 2 vols. Baghdad: Maṭba'at al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī, 1985.

Amedroz, H. F. "Notes on Some Sufi Lives." *Journal of the Royal Asiatic Society* 17 (1912): 551–86.

Amidu, S. "Of Poets and Poetry: The Islamic Viewpoint." *Islamic Culture* 64 (April–July 1990): 129–37.

'Āmilī, Ja'far Murtaḍā, al-. *Al-Ḥayāh al-siyāsīya li 'l-Imām al-Riḍā*. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1406/1986.

Amīn, Ḥasan al-. *Al-Riḍā wa 'l-Ma'mūn wa-wilāyat al-'ahd, wa-ṣafaḥāt min al-ta'rīkh al-'Abbāsī*. Beirut: Al-Jadīd, 1995.

Amīn, Muḥsin al- *A'yān al-Shī'a*. 3rd edn. 17 vols. Beirut: Maṭba'at al-Inṣāf, 1380/1960.

Anonymous. *Adab al-mulūk*: see Radtke.

Anṣārī, Zakariyā al-. *Sharḥ al-Risāla al-Qushayrīya*. Damascus: 'Abd al-Wakīl al-Durūbī, 1960s.

Arazi, Albert and 'Amikam El'ad. "'L'Epître à l'Armée.' Al-Ma'mūn et la seconde Da'wa." *Studia Islamica* 66 (1987): 27–70; and 67 (1988): 29–73.
Arjomand, Said Amir. *Authority and Political Culture in Shi'ism.* Albany: State University of New York Press: 1988.
"The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shī'ism: A Sociohistorical Perspective." *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996): 492–515.
'Arūsī, Muṣṭafā, al-. *Natā'ij al-afkār al-qudsiyya fī bayān ma'ānī Sharḥ al-Risāla al-qushayrīya.* Printed on the margins of Anṣārī, *Sharḥ* (q.v.).
'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Tadhkirat al-awliyā'.* Ed. R. A. Nicholson. 2 vols. London: Luzac and Leiden: E. J. Brill, 1905.
Auchterlonie, Paul. *Arabic Biographical Dictionaries: A Summary Guide and Bibliography.* Durham: Middle East Libraries Committee, 1987.
Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature.* Tr. Willard R. Trask. Princeton, 1974.
Ayalon, David. "The Military Reforms of Caliph al-Mu'taṣim: Their Background and Consequences." In *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries.* Variorum, 1994.
Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism.* New York: New York University Press, 1989.
Benjamin of Tudela. *Sefer Maṣa'ōt.* Ed. Marcus N. Adler. London: Henry Frowde, 1906.
Bin 'Āmir, Tawfīq. "Al-Sarī al-Saqaṭī wa-nash'at al-madrasa al-baghdādīya fī l-taṣawwuf." *Ḥawlīyāt al-Jāmi'a al-Tūnisīya* 16 (1978): 187–225.
Bonner, Michael. "Al-Khalīfa al-Marḍī: The Accession of Hārūn al-Rashīd." *Journal of the American Oriental Society* 108: 1 (1988): 79–91.
Boyer, Régis. "An Attempt to Define the Typology of Medieval Hagiography." In *Hagiography and Medieval Literature.* Odense: Odense University Press, 1981.
Brown, Peter. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
"The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *Roman Studies* 61 (1971): 80–101.
"The Saint as Exemplar." *Representations* 1 (1983): 1–25.
Buckley, R. P. "The Early Shiite *Ghulāh.*" *Journal of Semitic Studies* 42: 2 (Autumn 1997): 301–25.
Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl al-. *Kitāb al-ta'rīkh al-kabīr.* Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1361 [1942].
Ṣaḥīḥ. Ed. M. T. 'Uwayḍa. Cairo: Lajnat Iḥyā' Kutub al-Sunna, 1393/1973.
Bulliet, R. W. *The Patricians of Nishapur.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Bustī, Ibn Ḥibbān al-. *Mashāhīr 'ulamā' al-amṣār*. Ed. M. Fleischhammer. Cairo: Lajnat al-ta'līf wa'l-Tarjama wa 'l-ṭibā'a, 1959.
_ *Thiqāt*. 9 vols. Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1973.
Cahen, Claude. "Futuwwa," in *EI2* II: 961–69.
"Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age." *Arabica* 5 (1958): 225–50; 6 (1959): 25–26, 233–65.
Caskel, Werner. *Ǧamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Leiden: Brill, 1966.
Chabbi, Jacqueline. "Abdal." *EIr* 1: I: 173–74.
"Fuḍayl b. 'Iyāḍ, un précurseur du Hanbalisme." *Bulletin d'Etudes orientales* 30 (1978): 331–45.
"Réflexions sur le sufisme iranien primitif." *Journal asiatique* 226 (1978): 37–55.
"Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 5–72.
Cheikh-Moussa, Abdallah. "L'Historien et la littérature arabe médiévale." *Arabica* 43: 1 (1996): 152–88.
Cohen, Hayyim J. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam." *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 13: 1 (1970): 16–61.
Cooperson, Michael. "Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfī: A Case Study in Biographical Traditions." *Studia Islamica* 1997/2 (86): 71–101.
"The Purported Autobiography of Ḥunayn b. Isḥāq." *Edebiyat* 7: 2 (1996): 235–49.
Coulson, Noel J. "Doctrine and Practice in Islamic Law." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18, 2 (1956): 211–26.
A History of Islamic Law. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
Crone, Patricia. "The 'Abbāsid Abnā' and Sāsānid Cavalrymen." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 8, 1 (1998): 1–19.
"On the Meaning of the 'Abbasid Call to *al-Riḍā*." In *The Islamic World from Classical to Modern Times*. Princeton: The Darwin Press, 1989, 95–111.
Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. University of Cambridge Oriental Publications No. 37. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Daniel, Elton. "Arabs, Persians, and the Advent of the Abbasids Reconsidered." *Journal of the American Oriental Society* 117.3 (1997): 542–48.
The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747–820. Bibliotheca Islamica: Minneapolis and Chicago, 1979.
Delehaye, Hippolyte. *The Legends of the Saints*. Tr. Donald Atwater. New York: Fordham, 1962.

Dhahabī, Shams al-Dīn al-. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Vol. IX. Ed. Shu'ayb Arna'ūṭ and Kāmil al-Kharrāṭ. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1304/1982.

Siyar a'lām al-nubalā'. Vol. X. Ed. Muḥammad Nu'aym al-'Araqsūsī. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1304/1982.

Siyar a'lām al-nubalā'. Vol. XI. Ed. Ṣāliḥ al-Samr. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1304/1982.

Ta'rīkh al-Islām. Ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī. 40 vols. (in progress). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987–present.

Dickinson, Eerik. "Aḥmad b. al-Ṣalt and his Biography of Abū Ḥanīfa." *Journal of the American Oriental Society* 116.3 (1996): 406–17.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge, 1996.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Tr. Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.

Edwards, Jonathan. *Selected Writings of Jonathan Edwards*. Ed. Harold P. Simonson. New York: Ungar, 1970.

Eisener, Reinhard. *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyedenkalifen Sulaimān b. 'Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.

El-Hibri, Tayeb. "Harun Al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?" *International Journal of Middle Eastern Studies* 24 (1992): 461–80.

"The Regicide of the Caliph al-Amīn and the Challenge of Representation in Medieval Islamic Historiography." *Arabica* 42:3 (1995): 334–64.

Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt von Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*. Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961.

"Ibn Kullāb et la Miḥna." *Arabica* 37 (1990): 173–233.

"Ibn al-Rēwandī, or the Making of an Image." *Al-Abḥāth* 27 (1978–79): 5–26.

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. 6 vols. Berlin and New York: de Gruyter, 1991–97.

Fähndrich, Hartmut. "Compromising the Caliph: Analysis of Several Versions of an Anecdote about Abū Dulāma and Al-Manṣūr." *Journal of Arabic Literature* 8 (1977): 36–47.

"Man and Men in Ibn Khallikān: A Literary Approach to the Wafayāt al-A'yān." Ph.D. dissertation, University of California at Los Angeles, 1972.

"The *Wafayāt al-a'yān* of Ibn Khallikān: A New Approach." *Journal of the American Oriental Society* 93.4 (1973): 432–45.

Farrā', Ibn Abī Ya'lā al-. *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. 2 vols. Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Cairo: Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadīya, 1371/1952.

Fyzee, Asaf A. A. *A Shi'ite Creed.* London: Oxford University Press, 1942.
Gabrieli, Francesco. *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi.* Leipzig: Eduard Pfeiffer, 1929.
Geertz, Clifford. *Islam Observed.* Chicago: University of Chicago Press, 1968.
Gibb, H. A. R. "Government and Islam under the Early 'Abbasids: The Political Collapse of Islam." In *L'Elaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg 12–13–14 juin 1959.* Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
"Islamic Biographical Literature." In *Historians of the Middle East.* Ed. Bernard Lewis and P. M. Holt. Oxford: Oxford University Press, 1962.
"Ta'rīkh." *EI1* Supplement, 233–45.
Goldziher, Ignaz. "Abdāl." *EI2* I: 94–95.
Introduction to Islamic Theology and Law. Tr. Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.
Muslim Studies. Ed. S. M. Stern. Tr. C. R. Barber and S. M. Stern. 2 vols. London: George Allen and Unwin, 1967.
Grunebaum, Gustave E. von. *Medieval Islam.* 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
Guillaume: see Ibn Isḥāq.
Günther, Sebastian. *Quellenuntersuchungen zu den "Maqātil al-Ṭālibiyīn" des Abū al-Farağ al-Iṣfahānī (gest. 356/967).* Hildesheim: Olms, 1991.
Gutas, Dimitri. *Greek Thought and Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries).* London: Routledge, 1998.
Hafsi, Ibrahim. "Recherches sur le genre 'ṭabaqāt' dans la littérature arabe," *Arabica* 23: 3 (1976) 227–65; 24: 1 (1977) 1–41; 24: 2 (1977) 150–86.
Hakami, Nasrine. *Pèlerinage de l'Emām Reżā. Etude socio-economiques* [*sic*]. Tokyō: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1989.
Hamad, Bushra. "History and Biography." *Arabica* 45 (1998): 215–32.
Ḥanbal b. Isḥāq b. Ḥanbal. *Dhikr miḥnat al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal.* Ed. Muḥammad Naghsh. Cairo: Dār Nashr al-Thaqāfa, 1977/1398.
Heffening, Willi. "Ṭabaqāt." *EI1* Supplement, 214–15.
Heinrichs, Wolfhart. "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majāz." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92): 253–84.
"*Isti'ārah* and *Badī'* and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 180–211.
"The Meaning of *Mutanabbī.*" In *Poetry and Prophecy.* Ed. James M. Kugel. Ithaca: Cornell University Press, 1990: 120–39, 231–39.
Hereford, R. Travers, ed. and tr. *Pirke Aboth. The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers.* New York: Schocken, 1962.

Hillenbrand, C. "Al-Mustarshid." *EI2* VII: 733–35.
Hinds, Martin. "*Maghāzī* and *Sīra* in Early Islamic Scholarship." In Martin Hinds, *Studies in Early Islamic History*. Edited by Jere Bacharach, Lawrence I. Conrad, and Patricia Crone. Studies in Late Antiquity and Early Islam, 4. Princeton: The Darwin Press, 1996: 188–98.
"Miḥna." *EI2* 7: 3–6. Reprinted in Hinds, *Studies* (q.v.): 232–45.
Hodgson, Marshall G. S. "How did the Early Shī'a Become Sectarian?" *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955): 1–13.
The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
Hoffmann, Gerhard. "Al-Amīn, al-Ma'mūn, und der 'Pöbel' von Bagdad." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143 (1993): 27–44.
Homerin, Th. Emil. *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, his verse, and his shrine*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1994.
"Ibn Taymīya's *Al-ṣūfīya wa-al-fuqarā'*." *Arabica* 32 (July 1985): 2: 219–44.
Hourani, Albert. *History of the Arab Peoples*. New York: Warner Books, 1991.
Hujwīrī, 'Alī b. 'Uthmān. *The "Kashf al-maḥjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism*. Tr. Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series 17. Repr. London: Luzac, 1936.
Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Revised edn. Princeton: Princeton University Press, 1991.
Hurvitz, Nimrod. "Biographies and Mild Asceticism: A Study of the Islamic Moral Imagination." *Studia Islamica* 1997/1 (February) 85: 41–65.
Ibn Abī Ḥātim: see Rāzī
Ibn [Abī] Ṭāhir Ṭayfūr, *Kitāb Baghdād*. Published as *Baghdād fī ta'rīkh al-khilāfa al-'Abbāsīya*. Baghdad: al-Muthannā, 1388/1968.
Ibn Abī Uṣaybi'a. *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. 2 vols. Ed. Nizār Riḍā. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1965.
Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt. *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*. Ed. 'Ā. 'Āmir. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1963.
Ibn 'Asākir. *Ta'rīkh madīnat Dimashq*. 39 vols. Ed. Sakīna al-Shihābī. Damascus, 1986. This edition is incomplete; the missing sections are supplied by the next item.
Al-Ta'rīkh al-kabīr. 7 vols. Damascus: Maktabat Rawḍat al-Shām, 1330/1911.
Ibn A'tham al-Kūfī. *Kitāb al-futūḥ*. 8 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1388/1968–1395/1975.
Ibn Bābawayh, *'Uyūn akhbār al-Riḍa*. Ed. Mahdī al-Ḥusaynī al-Lājavardī. Qum: Dār al-'Ilm, 1377 [1957–58].
Ibn Ḥabīb, Muḥammad. "Asmā' al-mughtālīn." In *Nawādir al-makhṭūṭāt*. Ed. 'Abd al-Salām Hārūn. 2: 101–278. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlāduh, 1393/1973.
Kitāb al-Muḥabbar. Ed. Ilse Lichtenstädter. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1942.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Jāmiʿ fī 'l-ʿilal wa-maʿrifat al-rijāl*. Ed. M. Ḥ. Bayḍūn. Beirut: Mu'assasat al-kutub al-thaqāfīya, 1410/1990.
Kitāb al-waraʿ. Ed. Zaynab Ibrāhīm al-Qārūṭ. Beirut: Dār al-kutub al-ʿālamīya, 1403/1983.
Kitāb al-zuhd. Ed. Muḥammad Jalāl Sharaf. Beirut: Dār al-Nahḍa, 1981.
Al-Musnad. Ed. Muḥammad Shākir. 15 vols. in 8. Cairo, Dār al-Maʿārif, 1949–58.
Al-Radd ʿalā 'l-zanādiqa wa 'l-jahmīya. Cairo: Al-Salafīya, 1393 [1973–74].
Ibn Ḥazm. *Jamharat ansāb al-ʿarab*. Ed. Evariste Levi-Provençal. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1948.
Ibn Hishām. *Al-Sīra al-nabawīya*. 4 vols. Ed. ʿU. ʿA. Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿarabī, 1413/1993.
Ibn al-ʿImrānī. *Al-Inbā' fī ta'rīkh al-khulafā'*. Ed. Qāsim al-Samarrā'ī. Leiden: Brill, 1973.
[Ibn Isḥāq] *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasul Allah*. Tr. A. Guillaume. Karachi: Oxford University Press, 1982.
Ibn al-Jawzī. *Manāqib al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Cairo: al-Khānjī, 1349/1930.
Al-Muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wa 'l-umam. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, and Nuʿaym Zarzūr. 18 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1412/1992.
Naqd al-ʿilm wa 'l-ʿulamā', aw talbīs Iblīs. Ed. Muḥammad al-Dimashqī. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1340 [1921–22].
Ṣayd al-khāṭir. Ed. M. al-Ghazzālī. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1960s.
Ṣifat al-ṣafwa. 2 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmānīya, 1936–38.
Talqīḥ fuhūm ahl al-athar fī ʿuyūn al-tawārīkh wa 'l-siyar. Ed. M. Y. al-Barilawī al-Tunikī. Delhi: Jayad Paris Barki, 1927.
Ibn Jubayr. *Riḥlat Ibn Jubayr*. Ed. Ḥusayn Naṣṣār. Cairo: Maktabat Miṣr, 1992.
Ibn Kathīr. *Al-Bidāya wa 'l-nihāya fī 'l-ta'rīkh*. 14 vols. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1351–58/1932–39.
Ibn Khallikān, Shams al-dīn. *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. 8 vols. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1968–72.
Ibn Māja, *Sunan*. Ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī. 2 vols. Cairo: ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1373/1953. See also Ibn Yazīd.
Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʿarab*. Ed. ʿAbd Allāh ʿAlī al-Kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh, and Hāshim Muḥammad al-Shādhilī. 6 vols. Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.
Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā. *Kitāb ṭabaqāt al-muʿtazila = Die Klassen der muʿtaziliten*. Ed. Susanna Diwald-Wilzer. Bibliotheca Islamica 21. Wiesbaden and Berlin: Franz Steiner, 1961.
Ibn al-Muʿtazz. *Kitāb al-badīʿ*. Ed. I. Kratchkowsky. London: Luzac, 1935.
Ṭabaqāt al-shuʿarā'. Ed. ʿAbd al-Sattār Farrāj. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968.
Ibn al-Nadīm. *Al-Fihrist*. Cairo: Al-Maktaba al-tijārīya al-kubrā, 1348 [1929–30].

Ibn Qudāma. *Kitāb al-tawwābīn = Le Livre des pénitents*. Ed. George Makdisi. Damascus: Institut français de Damas, 1961.
Ibn Qutayba. *Al-Ma'ārif*. Ed. Tharwat 'Ukkāsha. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
Al-shi'r wa l-shu'arā'. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. 2 vols. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1966.
'Uyūn al-akhbār. Ed. Yūsuf al-Ṭawīl. 4 vols. in 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1985.
Ibn Sa'd. *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*. 9 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1957–61.
Ibn Taghrībirdī. *Al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa 'l-Qāhira*. 16 vols. Cairo: Dār al-kutub al-miṣrīya, 1348/1929.
Ibn Yazīd [= Ibn Māja?] *Ta'rīkh al-khulafā'*. Ed. Muḥammad Mu'ṭī al-Ḥāfiẓ. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1399/1979.
Irbilī, 'Alī b. 'Īsā al-. *Kashf al-ghumma fī ma'rifat al-a'imma*. 3 vols. Ed. I. al-Miyānjī. Tabrīz: Kitābjī-i Ḥaqīqat, 1381/1962.
Iṣfahānī, Abū al-Faraj al-. *Al-Aghānī*. Ed. Ibrāhīm al-Abyārī. 30 vols. Cairo: Dār al-Sha'b, 1399/1979.
Maqātil al-Ṭālibiyīn. 2nd edn. Ed. Kāẓim al-Muẓaffar. Najaf: Al-Ḥaydarīya, 1385/1965.
Jad'an, Fahmī. *Al-Miḥna. Baḥth fī jadalīyat al-dīnī wa 'l-siyāsī fī 'l-islām*. 'Ammān: Dār al-Shurūq, 1989.
Jafri, S. H. M. *The Origins and Development of Shī'ī Islam*. London and New York: Longman, 1979.
Jāḥiẓ, al-. *Rasā'il al-Jāḥiẓ*. 4 vols. Ed. 'Abd al-Salām Hārūn. Cairo: Al-Khānjī, 1384/1964–1399/1979.
"Manāqib al-turk." *Rasā'il*, I: 1–86.
"Min kitābihi fī khalq al-Qur'ān." *Rasā'il*, III: 285–300.
"Risāla ilā Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Du'ād fī nafy al-tashbīh." *Rasā'il*, I: 288–308.
"Ṭabaqāt al-mughannīn." *Rasā'il*, III: 131–36.
Jahshiyārī, Muhammad b. 'Abdūs al-. *Nuṣūṣ ḍā'i'a min kitāb al-wuzarā' wa 'l-kuttāb*. Ed. Mīkhā'īl 'Awwād. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1384/1964.
Al-Wuzarā' wa 'l-kuttāb. Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and 'Abd al-Ḥafīẓ Shalabī. 2nd edn. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlāduh, 1401/1980.
James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin, 1982.
Jarrar, Maher. "Bišr al-Ḥāfī und die Barfüssigkeit in Islam." *Der Islam* 71 (1994): 191–240.
Jumaḥī, al-. *Ṭabaqāt fuḥūl al-shu'arā'*. Ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1952.
Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

"Rijāl." *EI2* VIII: 514–19.

Kaabi, M. "Les origines Ṭāhirides dans la da'wa 'abbāside." *Arabica* 19 (1972): 145–64.

Kalābādhī, Abū Bakr Muhammad al-. *Al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*. Ed. Muḥammad Amīn al-Nawāwī. Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya, 1400/1980.

Kashshī, Muḥammad b. 'Umar al-. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*. Ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī. Mashshad: Dāneshgāh-ye Mashhad, 1348 sh./1969.

Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. London: Croom Helm, 1981.

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge, 1994.

"Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment." *Muslim World* 63 (1973): 53–65.

Islamic Historiography: The Histories of al-Mas'ūdī. Albany: State University of New York Press, 1975.

Khaṭīb al-Baghdādī, al-. *Ta'rīkh Baghdād, aw Madīnat al-Salām*. 14 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1931. Ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. 24 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1417/1997. Page references are to the new edition, but include the entry numbers, which correspond to those in the old one.

Khouri, Georges Raif. "Importance et authenticité des textes de *Ḥilyāt al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī." *Studia Islamica* 46 (1977): 73–113.

Khū'ī, Ibrāhīm. *Mulakhkhaṣ al-maqāl fī taḥqīq aḥwāl al-rijāl*. Tabrīz [?]: Karbalā'ī 'Abd al-Ḥusayn, 1298 [1881].

Khuwarizmī, Abū Bakr al-. *Rasā'il*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayah, 1970.

Kinberg, Leah. "The Legitimation of the *Madhhab* through Dreams." *Arabica* 32 (March 1985) 1: 47–79.

"What is meant by *zuhd*." *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44.

Kister, M. J. "The Sīrah Literature." In *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Ed. A. F. L. Beeston *et al.* Cambridge, 1983: 358–61.

Kleinberg, Aviad M. *Prophets in their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Kohlberg, Etan. "From Imāmīya to Ithnā 'Asharīya." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1979): 521–34.

"Imam and community in the pre-ghayba period." In Arjomand, *Authority* (q.v.), 25–53.

"Mūsā al-Kāẓim." *EI2* I: 272–77.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden: Brill, 1992.

Kulaynī, al-. *Uṣūl min al-Kāfī*. Ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. 8 vols. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1377/1957–1381/1961.

Laoust, Henri. "Aḥmad b. Ḥanbal." *EI2* I: 272–77.

Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya. Cairo: Institut français de l'archéologie orientale, 1939.
"Le ḥanbalisme sous le califat de Bagdad, 241–656/855–1258." *Revue des études islamiques* 27 (1959): 67–128.
La profession de foi d'Ibn Baṭṭā. Damascus: Institut français de Damas, 1958.
"Le rôle de 'Ali dans la sīra chiite." *Revue des études islamiques* 20 (1962): 7–26.
Lapidus, I. M. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363–85.
Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of Abbasid Apologetics*. New Haven: Yale University Press, 1986.
The Shaping of Abbasid Rule. Princeton: Princeton University Press, 1980.
Lecomte, Gérard. "Sakīfa." *EI2* VIII: 887–88.
Lecomte, Gérard. "Sufyān al-Tawrī: quelques remarques sur le personnage et son oeuvre." *Bulletin d'études orientales* 30 (1978): 51–60.
Leder, Stefan. "Features of the Novel in Early Historiography: The Downfall of Xālid al-Qasrī." *Oriens* 32 (1990): 72–96.
"Frühe Erzählungen zu Mağnūn. Mağnūn als Figur ohne Lebensgeschichte." In *XXIV Deutscher Orientalistentag (1988)*. Ed. W. Diem and A. Falaturi. Stuttgart: Franz Steiner, 1990: 150–61.
Das Korpus al-Haiṯam b. 'Adī (st. 207/822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der akbār-Literatur. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.
Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan the Wise, A Dramatic Poem in Five Acts*. Tr. Bayard Quincy Morgan. New York: Continuum, 1990.
Werke. Ed. Hermann Kesten. 2 vols. Köln and Berlin: Kiepenhauer & Witsch, 1962.
Loth, Otto. "Ursprung und Bedeutung der Ṭabaqāt." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 23 (1869): 593–614.
Mackeen, A. M. M. "The Ṣūfī-Qawm Movement." *Muslim World* 53: 3 (1963): 212–25.
Madelung, Wilferd. "'Alī al-Reẓa." *EIr* 1: 2: 877–80.
"The Controversy on the Creation of the Koran." In *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dedicata*. Ed. J. M. Barral. Leiden: Brill, 1974: I/1: 504–25.
Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen. Studien zur Sprache, Geschichte, und Kultur des islamischen Orients. New Series, vol. I. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.
"Imamism and Mu'tazite Theology." In *Le Shī'isme imāmite*. Ed. T. Fahd. Paris: Presses Universitaires de France, 1979: 13–29.
"New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā." In *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān 'Abbās on his Sixtieth Birthday*. Ed. Wadād al-Qāḍī. Beirut: American University of Beirut, 1981: 333–46.
"Some Notes on Non-Ismā'īlī Shī'ism in the Maghrib." *Studia Islamica* 44 (1977): 87–97.

The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
"The Sufyānī between Tradition and History." *Studia Islamica* 63 (1986): 5–48.
"The Vigilante Movement of Sahl b. Salāma al-Khurasānī and the Origins of Ḥanbalism Reconsidered." *Journal of Turkish Studies* 14 (1990): 331–37.
Majlisī, Muḥammad Bāqir al-. *Biḥār al-anwār.* 110 vols. Tehran: Al-Islāmīya, 1376/1956–1392/1972.
Makdisi, George. "The Hanbali School and Sufism." *Boletin de la Asociación Española de Orientalistas* 15 (1979): 115–26.
Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (Ve siècle de l'Hégire). Damascus: Institut français de Damas, 1963.
The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with Special Reference to Scholasticism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
Malti-Douglas, Fedwa. "Controversy and its Effects in the Biographical Tradition of al-Khaṭīb al-Baghdādī." *Studia Islamica* 46 (1977): 115–31.
Ma'mūn, 'Abd Allāh al-. "Risalat al-khamīs." In Ṣafwat, *Jamhara* (q.v.); III: 3: 377–97; French tr. in Arazi and El'ad, *Epître* (q.v.), 67: 47–70.
Maqdisī, Taqī al-Dīn al-. *Miḥnat al-imam Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Ed. 'Abd Allāh al-Turkī. Giza: Hajr, 1987.
Maqrīzī, Aḥmad al-. *Manāqib Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Excerpted in Patton, *Aḥmed* (q.v.).
Maqrīzī, Taqī al-Dīn al-. *Al-Mawā'iẓ wa 'l-i'tibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa 'l-athār*. 2 vols. Baghdad: al-Muthannā, n.d.; reprint of Būlāq; 1270/1853–54.
Marquet, Yves. "Le ši'isme au IXe siècle à travers l'histoire de Ya'qūbī." *Arabica* 11 (1972) 1: 1–45 and 2: 7–138.
Marzubānī. See Yaghmurī.
Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Geuthner, 1922.
Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn al-. *Murūj al-dhahab wa-ma'din al-jawhar*. Ed. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-ma'rifa, n.d.
Meier, Fritz. "Bishr al-Ḥāfī." *EI2* I: 1244–46.
Melchert, Christopher. "Early Ascetics as Traditionists." Paper presented at the Middle East Studies 32nd Annual Meeting, December 3–6, 1998.
The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C. E. Leiden: Brill, 1997.
"The Ḥanābila and the Early Sufis." Paper presented to the American Oriental Society, March 1995.
"The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." *Studia Islamica* 83: 1 (1996): 51–70.
Menard, M. C. Barbier de. "Ibrahim fils de Mehdi." *Journal Asiatique* 13 (March–April 1869): 201–342.

Millward, William G. "Al-Ya'qūbī's Sources and the Question of Shī'a Partiality." *Abr-Nahrain* 7 (1971–72): 47–74.
Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam. Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought.* Princeton: The Darwin Press, 1993.
Mojaddedi, Jawid A. "Reworking Time Past: The Sufi Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī (d. 412/1021) to Jāmī (d. 898/1492)." Ph.D. thesis, University of Manchester, 1998.
Momen, Moojan. *An Introduction to Shī'ī Islam.* New Haven: Yale University Press, 1985.
Moosa, Matti. *Extremist Shi'ites. The Ghulat Sects.* Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
Morgan: see Lessing.
Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton: Princeton University Press, 1980.
Mueller, Gert H. "Asceticism and Mysticism. A Contribution Towards the Sociology of Faith," in *International Yearbook for the Sociology of Religion 8: Sociological Theories of Religion/Religion and Language.* Ed. Günter Dux, Thomas Luckmann, and Joachim Mattes. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973.
Mufīd, al-Shaykh al-. *Awā'il al-maqālāt fī 'l-madhāhib al-mukhtārāt.* Ed. Faḍl al-Zanjānī. Tabrīz: Surūsh, 1364 [1945].
Kitāb al-Irshād. Najaf: al-Ḥaydarī, 1382/1963.
Sharḥ 'aqā'id al-Ṣadūq, aw Taṣḥīḥ al-i'tiqād. Ed. al-Ḥājj 'Abbāsqulī. Printed in one volume with Mufīd, *Awā'il* (q.v.).
Muryani, Miklos. "Zur Entwicklung der 'ilm al-rijāl-Literatur im 3. Jahrhundert d. h. Qairawāner Miszellaneen IV." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142: 1 (1992): 57–71.
Muṣṭafā, Shākir. *Al-Ta'rīkh al-'arabī wa 'l-mu'arrikhūn.* 3rd edn. 5 vols. Beirut: Dār al-'Ilm li 'l-Malāyīn, 1983.
Mu'tamin, 'Alī. *Rāhnamā, yā Tārīkh va tōṣīf-e darbār-e vilāyatmadār-e raẓavī.* Mashhad: Astān-e Quds, 1348 (solar).
Nagel, Tilman. *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte.* Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1975.
Najāshī, Aḥmad b. 'Alī al-. *Rijāl.* Bombay: 'Alī al-Maḥallātī al-Ḥā'irī, 1317 [1899–1900].
Nāshi' al-Akbar, al-. *Uṣūl al-niḥal.* Ed. Josef van Ess. In *Frühe mu'tazilitische Haresiographie.* Beiruter Texte und Studien 11. Beirut: Franz Steiner, 1971.
Nawas, John A. *Al-Ma'mūn: Miḥna and Caliphate.* Nijmegen, 1992.
"The *Miḥna* of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study." *Journal of the American Oriental Society* 116.4 (1996): 698–708.

"A Psychoanalytic View of Some Oddities in the Behavior of the 'Abbasid Caliph al-Ma'mūn." *Sharqiyyāt* 8: 1 (1996): 69–81.

Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsa al-, and Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummī. *Firaq al-shī'a*. Ed. 'Abd al-Mun'im al-Ḥifnī. Cairo: Dār al-Rashād, 1412/1992.

Noth, Albrecht. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Second edition in collaboration with Lawrence I. Conrad. Tr. Michael Bonner. Princeton: The Darwin Press, 1994.

Patlagean, Evelyne. "Ancient Byzantine Historiography and Social History." *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*. Ed. Stephen Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1983: 101–21.

Patton, Walter M. *Ahmed Ibn Ḥanbal and the Miḥna*. Leiden: Brill, 1897.

Pellat, C., "Al-Mas'ūdī." *EI2* VI: 784–89.

Qāḍī, Wadād Al-. "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance." In *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Ed. George N. Atiyeh. Albany: State University of New York Press, 1995.

"The Earliest *Nābita* and the Paradigmatic *nawābit*." *Studia Islamica* 78 (1993): 27–61.

Qazwīnī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, *Talkhīṣ al-'ulūm fī l-ma'ānī wa l-bayān wa l-badī'*. Cairo: Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī 1357/1938.

Qushayrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-. *Al-Risāla al-qushayrīya fī 'ilm al-taṣawwuf*. Cairo: Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ. 1386/1966.

Radtke, Bernd, ed. *Adab al-mulūk: ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*. Beiruter Texte und Studien 37. Beirut: Franz Steiner, 1991.

Rāġib, Yūsuf. "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, sa culte et son cimetière." *Studia Islamica* 44 (1976): 61–86, and 45 (1977): 27–55.

Rajkowski, Witold Wladyslaw. *Early Shī'ism in Iraq*. Ph.D. dissertation, University of London, 1955.

Rambo, Lewis R. *Understanding Religions Conversion*. New Haven: Yale, 1993.

Rapp, Claudia. "'For Next to God, You are my Salvation': Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity." Forthcoming in *Peter Brown and the Cult of Saints*. Ed. J. D. Howard-Johnston and P. Hayward. Oxford: Oxford University Press.

Rāzī, Ibn Abī Ḥātim al-. *Al-Jarḥ wa 'l-ta'dīl*. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1371/1952.

Reinhart, A. Kevin. "Transcendence and Social Practice: Muftīs and Qāḍīs as Religious Interpreters." *Annales islamologiques* 27 (1993): 5–28.

Rekaya, M. "Al-Ma'mūn." *EI2* VI: 331–39.

Robinson, Chase. "Al-Mu'āfā b. 'Imrān and the Beginnings of the *Ṭabaqāt* Literature." *Journal of the American Oriental Society* 116.1 (1996): 114–20.

"The Study of Islamic Historiography: A Progress Report." *Journal of the Royal Asiatic Society, Series 3* 7:2 (1997): 199–227.

Robson, J., "Ḥadīth." *EI2* III. 23–28.

Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who.* Boulder: L. Reinner, 1994.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 2nd rev. edn. Leiden: E. J. Brill, 1964.

Rudé, George. *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances in France and England 1730–1848*. New York: John Wiley & Sons, 1964.

Sabari, Simha. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'Abbaside, IXe–XI siècles.* Paris: Maisonneuve, 1981.

Ṣābi', Hilāl b. al-Muḥassin al-. *Rusūm dār al-khilāfa*. Ed. Mīkhā'īl 'Awwād. Beirut: Dār al-Rā'id, 1986/1406.

Ṣafadī, Khalīl b. Aybak al-. *Al-Wāfī bi 'l-wafayāt*. Ed. Helmut Ritter, Sven Dedering, Ihsan Abbas, *et al.* 22 vols. to date. Istanbul: Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1931–in progress (since 1962, Wiesbaden: Franz Steiner).

Ṣafwat, Aḥmad Zakī. *Jamharat rasā'il al-'arab fī 'uṣūr al-'arabīya al-zāhira*. 4 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlāduh, 1356/1937.

Sakhāwī, Shams al-Dīn al-. *Al-I'lān bi-tawbīkh li-man dhamma ahl al-ta'rīkh*. Ed. F. Rosenthal. Baghdad: al-'Ānī, 1382/1963.

Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal. *Sīrat al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Ed. Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad. Alexandria: Mu'assasat al-Jāmi'a, 1401/1981.

Sam'ānī, 'Abd al-Karīm al-. *Ansāb*. Ed. 'Abd al-Mu'īd Khān. 13 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1382/1962–1402/1982.

Sarrāj, Abū Naṣr 'Abdallāh al-. *Kitāb al-luma' fī l-taṣawwuf*. Ed. R. A. Nicholson. Gibb Memorial Series 22. Leiden: E. J. Brill, 1914.

Scarcia Amoretti, Biancamaria. "Un'interpretazione iranistica di *Cor.* XXV, 38 e L, 12." *Rivista degli studi orientali* 43 (1968): 27–52.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1953.

Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1996.

Sellheim, Rudolf. "'Izzaddīn al-Ḥusaynī's Autograph seiner Ṣilat at-Takmila. Traditionarier-Biographen des 7./13/ Jahrhunderts." *Oriens* 33 (1992): 156–79.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 9 vols. to date. Leiden: E. J. Brill, 1967–present.

Shaban, M. A. *The 'Abbāsid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Shahristanī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, al-. *Al-Milal wa al-niḥal*. Ed. M. F. A. Badrān. Cairo: Maktabat al-Anjlū, 1958.

Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Cairo: Muḥammad Ṣubayḥ wa-awlāduh, n.d.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State – Incubation of a Revolt*. Jerusalem: Magnes Press and Leiden: E. J. Brill, 1983.

——. *Revolt: The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution*. Max Schloessinger Memorial Series, monographs, vol. V. Jerusalem: The Hebrew University, 1990.

Shatzmiller, Maya. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill, 1994.

Shboul, Ahmad M. H. *Al-Mas'udi and his World: A Muslim Humanist and his Interest in Non-Muslims*. London: Ithaca Press, 1979.

Shryock, Andrew. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Smith, Margaret. *Rābi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge, 1928.

Sourdel, Dominique. "L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd." *Revue des études islamiques* 40 (1972): 27–48.

——. "La politique religieuse du caliph 'abbaside al-Ma'mūn." *Revue des études islamiques* 20 (1962): 217–96.

——. *Le vizirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*. 2 vols. Damascus: Institut français de Damas, 1959–60.

Spectorsky, Susan A. "Aḥmad b. Ḥanbal's *Fiqh*." *Journal of the American Oriental Society* 102.3 (1982): 461–65.

Spellberg, D. A. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'Ā'isha bint Abī Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.

Stadelmann, Rainer. *Die Grossen Pyramiden von Giza*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1990.

Steppat, Fritz. "From *'Ahd Ardašīr* to al-Ma'mūn: A Persian Element in the Policy of the Miḥna." In *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās on his sixtieth birthday*. Ed. Wadād al-Qāḍī. American University of Beirut, 1981: 451–54.

Stetkevych, Suzanne Pinckney. *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*. Leiden: Brill, 1991.

Streck, M. "Mashhad." *EI2* VI: 713–16.

Subkī, Taj al-Dīn al-. *Ṭabaqāt al-shāfi'īya al-kubrā*. Ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī and 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw. 10 vols. Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964–76.

Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān, al-. *Ṭabaqāt al-ṣūfiya*. Ed. Nūr al-Dīn Sharība. 2nd edn. Cairo: al-Khānjī, 1389/1969.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Ta'rīkh al-khulafā'*. Ed. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1371/1952.

Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-. *The History of al-Ṭabarī XXXI: The Reunification of the 'Abbāsid Caliphate*. Tr: C. E. Bosworth. Albany: SUNY Press, 1987.

The History of al-Ṭabarī XXXI: The War Between Brothers. Tr. Michael Fishbein. Albany: State University of New York Press, 1992.

Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān. 30 vols. Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1953–68.

Ta'rīkh al-rusul wa 'l-mulūk. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 10 vols. 3rd edn. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1979.

Taftazānī, Sa'd al-Dīn. *Mukhtaṣar al-ma'ānī*. Published on the margin of Qazwīnī, *Talkhīṣ* (q.v.).

Tamīmī: see Abū al-'Arab.

Tarabulusi, Amjad. *Critique poétique des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'Hégire*. Damascus: Institut français de Damas, 1956.

Tawḥīdī, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*. Ed. Muḥammad al-Ṭanjī. Damascus: Al-Majma' al-'ilmī al-'arabī bi-Dimashq, 1965.

Ṭihrānī, Aqā Bozorg al-: *Al-Dharī'a ilā taṣānīf al-Shī'a*. 25 vols. Ed. 'Alīnaqī al-Munzawī. Najaf and Tehran, 1355–98/1936–78.

Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad al-. *Rijāl*. Ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm. Najaf: al-Maktaba wa 'l-Maṭba'a al-Ḥaydarīya, 1381/1961.

Tyan, Emile. *Le califat. Institutions de droit publique musulman*, Vol. I. Paris: Recueil Sirey, 1954.

Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1938–43.

Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. 12th edn. New York: Meridian, 1955.

Wallace-Hadrill, Andrew. *Suetonius: The Scholar and his Caesars*. London: Duckworth, 1983.

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1978.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Tr. Ephraim Fischoff. Boston: Beacon, 1991.

Wensinck, A. J. A, J. P. Mensing, and J. Brugman, eds. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 8 vols. Leiden: E. J. Brill, 1936–69.

Westermarck, Edward. *Ritual and Belief in Morocco*. London: Macmillan, 1926.

Yaghmurī, Abū al-Maḥāsin al-. *Nūr al-qabas al-mukhtaṣar min al-Muqtabas fī akhbār al-nuḥāh wa-udabā' wa l-shu'arā' wa l-'ulamā'*. Bibliotheca Islamica 23a. Ed. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Franz Steiner, 1964.

Ya'qūbī, al-. *Ta'rīkh Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ja'far b. Wahb b. Wāḍiḥ al-Kātib al-'Abbāsī al-ma'rūf bi 'l-Ya'qūbī*. 2 vols. Ed. M. Th. Houtsma. Leiden: E. J. Brill, 1883.

Yaqūt al-Ḥamawī. *Mu'jam al-udabā' aw irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*. 5 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīya, 1411/1991.

Zakeri, Mohsen. *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of the 'Ayyārūn and Futuwwa*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1995.

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and politics under the early 'Abbāsids: the emer-*

gence of the proto-Sunnī elite. Islamic History and Civilization 16. Leiden: Brill, 1997.
al-Zubayr b. Bakkār. *Al-Akhbār al-muwaffaqiyāt.* Ed. Sāmī al-ʿĀnī. Baghdad: Maktabat al-ʿĀnī, 1972.

المؤلف فى سطور :

مايكل كوبرسون Michael Coopesson

- مدرس اللغة العربية وآدابها فى قسم لغات الشرق الأدنى وثقافاته ، بجامعة كاليفورنيا ، بمدينة لوس أنجلوس .
- من مؤلفاته أيضًا : «ابن حنبل وبشر الحافى» .

المترجم فى سطور :

محمود محمد أحمد مكى

- ليسانس آداب إنجليزى .
- صدر له مترجمًا :

كتاب «الشعور» تأليف David Papinean ضمن المشروع القومى للترجمة .

ومسرحية «حسن البغدادى» تأليف James Flecker فى سلسلة آفاق عالمية .

المراجع فى سطور :

الدكتور جمال عبد الناصر

- أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة القاهرة

وكيل كلية الآداب ورئيس قسم اللغة الإنجليزية ببنى سويف .

- عضو اتحاد الكتاب ، واتحاد المهن التمثيلية (شعبة النقد)

- مترجم وناقد معتمد بالإذاعة المصرية وكاتب بالصحف المصرية والعربية .

- مترجم مهرجان القاهرة السينمائى الدولى (خمس دورات) .

- مترجم مهرجان القاهرة الدولى لسينما الأطفال (أربع دورات) .

- صاحب عدد كبير من الدراسات والبحوث المنشورة باللغتين العربية والإنجليزية .

من أهم كتبه بالإنجليزية : الانساق والموضوعات فى كوميديا شكسبير المبكرة (دار نهضة الشرق ١٩٨٦ والهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥)

- ترجم عدداً من الكتب إلى الإنجليزية أبرزها : إسهامات الحضارة الإسلامية فى العلوم الطبية (دار الكتب ٢٠٠٢) .

ترجم إلى العربية أعمالا أدبية أهمها : مسرحية كوريلانوس الشكسبيرية (المركز القومى للمسرح ٢٠٠٤) . وكتابة النقد السينمائى (المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤)

- من مؤلفاته بالعربية : أقنعة الرعب : عجائب فى سينما القرن العشرين (هيئة الكتاب ١٩٩١) وأوراق مسرحية (هيئة الكتاب ٢٠٠٢) وأوراق شعرية (هيئة الكتاب ٢٠٠٣)

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مقالات	نخبة
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روس	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد
٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم

٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الإغريق والحسد	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى .
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض .
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض .
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى
٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	عبد المقصود عبد الكريم

٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٣)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	روناك روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف	ميجل دى ثرباتس	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نخبة	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرار چينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف
١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان

١١٦-	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	نخبة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغيرعن الكاتبات العربيات	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل ألكسندر وفنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧-	خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان
١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت

١٥٥-	الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩-	الإيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبو غدير
١٦٧-	فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق	ميغيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس	مختارات	محمد محمد الخطابى
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	فتحى العشرى
١٨٤-	القاهرة... حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	الفين كرنان	بدر الديب
١٨٩-	العمى والبصيرة	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠-	محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١-	الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	مصطفى حجازى السيد
١٩٢-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
١٩٣-	عامل المنجم	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد

١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	ادوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد محمود هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علمًا جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محمود محى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	ص. بيكيت	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم	كازو ايشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى
٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريديا ديف بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١- الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستينر	مصطفى إبراهيم فهمى

-٢٣٣	فكرة الاضمحلال	آرثر هومان	طلعت الشايب
-٢٣٤	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
-٢٣٥	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
-٢٣٦	الولاية	ميشيل تود	أحمد الطيب
-٢٣٧	مصر أرض الوادى	روبين فيرين	عنايات حسين طلعت
-٢٣٨	العولمة والتحرير	الانكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
-٢٣٩	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
-٢٤٠	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	صلاح عبدالعزيز محجوب
-٢٤١	فى انتظار البرابرة	ج . م كويتز	ابتسام عبدالله سعيد
-٢٤٢	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن عبدالنبى
-٢٤٣	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	على عبدالرؤوف اليمبى
-٢٤٤	الغليان	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
-٢٤٥	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	توفيق على منصور
-٢٤٦	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركث	على إبراهيم منوفى
-٢٤٧	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر إرمبريست	محمد طارق الشرقاوى
-٢٤٨	حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
-٢٤٩	لغة التمزق	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
-٢٥٠	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينيك	ماجدة محسن أباظة
-٢٥١	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
-٢٥٢	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
-٢٥٣	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
-٢٥٤	الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
-٢٥٥	أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
-٢٥٦	ديكارت	ديف روبنسون وكريس جرات	إمام عبد الفتاح إمام
-٢٥٧	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
-٢٥٨	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
-٢٥٩	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	اقلام مختلفة	فاروجان كازانجيان
-٢٦٠	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
-٢٦١	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
-٢٦٢	مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	محمد أبو العطا
-٢٦٣	الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	على يوسف على
-٢٦٤	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض
-٢٦٥	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	لويس عوض
-٢٦٦	مدير المدرسة	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم سويلم
-٢٦٧	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
-٢٦٨	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
-٢٦٩	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
-٢٧٠	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
-٢٧١	الحضارة الغربية	توماس سى. باترسون	شوقى جلال

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	س. س والترز	إبراهيم سلامة
٢٧٣-	الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا	رومولو جلاجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	فرانك جوتيران	عبد القادر التلمسانى
٢٧٧-	الچينات: الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد
٢٨١-	الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق	خوان رولفو	على البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً	يوريبيدس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	سمير عبد الحميد
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	انتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر آلن	نخبة من المترجمين
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت صالح
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦-	مكبث	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوانى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣-	بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	الشعور	ديفيد بابينو	محمود محمد أحمد
٣٠٨-	علم الوراثة	ستيف جونز	ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩-	الذهن والمخ	أنجوس چيلاتى	جمال الجزيرى
٣١٠-	يونج	ناجى هيد	محيى الدين محمد حسن

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
-٣١١	مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	فاطمة إسماعيل
-٣١٢	روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	أسعد حليم
-٣١٣	أمثال فلسطينية	خايير بيان	عبدالله الجعيدى
-٣١٤	الفن كعدم	جينس مينيك	هويدا السباعى
-٣١٥	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	كاميليا صبحى
-٣١٦	محاكمة سقراط	أ.ف. ستون	نسيم مجلى
-٣١٧	بلا غد	شير لايموفا- زنيكين	أشرف الصباغ
-٣١٨	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	أشرف الصباغ
-٣١٩	صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
-٣٢٠	لمعة السراج فى حضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
-٣٢١	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفى برو فنسال	نخبة من المترجمين
-٣٢٢	وجهات غربية حديثة فى تاريخ الفن	دبليو يوجين كليتباور	خالد مفلح حمزة
-٣٢٣	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم سليمان
-٣٢٤	اللعب بالنار	أشرف أسدى	محمود سلامة علاوى
-٣٢٥	عالم الآثار	فيليب بوسان	كرستين يوسف
-٣٢٦	المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	حسن صقر
-٣٢٧	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
-٣٢٨	يوسف وزليخا	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	عبد العزيز بقوش
-٣٢٩	رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
-٣٣٠	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
-٣٣١	عندما جاء السردين	ستيفن جراى	سامية دياب
-٣٣٢	القصة القصيرة فى إسبانيا	نخبة	على إبراهيم منوفى
-٣٣٣	الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	بكر عباس
-٣٣٤	لقطات من المستقبل	آرثر.س كلارك	مصطفى فهمى
-٣٣٥	عصر الشك	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
-٣٣٦	متون الأهرام	نصوص قديمة	حسن صابر
-٣٣٧	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
-٣٣٨	نظرات حائرة (وقصص أخرى من الهند)	نخبة	جلال السعيد الحفناوى
-٣٣٩	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
-٣٤٠	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	فخرى لبيب
-٣٤١	قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
-٣٤٢	سلامان وأبسال	نور الدين عبدالرحمن بن أحمد	عبد العزيز بقوش
-٣٤٣	العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
-٣٤٤	الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	سمير عبد ربه
-٣٤٥	الركض خلف الزمن	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
-٣٤٦	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
-٣٤٧	الصبية الطائشون	جان كوكتو	بكر الحلو
-٣٤٨	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
-٣٤٩	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرون	أحمد عمر شاهين

٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	عطية شحاتة
٣٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدوناند	على إبراهيم منوفى
٣٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدوناند	على إبراهيم منوفى
٣٥٥- التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	محمود سلامة علاوى
٣٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧- متون هيرميس	نصوص قديمة	عمر الفاروق عمر
٣٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩- محاورات بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢- تلميذ بابنبيرج	هاينرش شبورال	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥- سأم باريس	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧- القلم الجرىء	نخبة	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨- المصطلح السردى	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢- عاش الشباب	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤- اليوم السادس	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥- الخلود	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين	نخبة	إدوار الخراط
٣٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨- المسافر	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٧٩- ملك فى الحديقة	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور

٣٨٩-	من الأدب الباكستاني المعاصر	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠-	الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١-	الحافلة الليلكية	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣-	فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥-	آلام سياوش	إسماعيل فصيح	سليم حمدان
٣٩٦-	السافاك	تقى نجارى راد	محمود سلامة علاوى
٣٩٧-	نيتشه	لورانس جين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨-	سارتر	فيليب تودى	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩-	كامى	ديفيد ميروفتس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠-	مومو	مشيائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١-	الرياضيات	زيادون ساردر	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢-	هوكنج	ج. ب. ماك ايفوى	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس	توتور شتورم	عماد حسن بكر
٤٠٤-	تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥-	إيزابيل	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦-	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧-	الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	طلعت شاهين
٤٠٨-	معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩-	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠-	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١-	همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	نخبة
٤١٣-	أغنيات المنفى	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤-	الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥-	صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	مصطفى بدوى
٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مايو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة	رؤى متحدة	أشرف محمد كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	نخبة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود سلامة علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	باندیراس الطاغية	بای إنكلان	ثريا شلبى

٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك	محمد أمان صافى
٤٢٩-	هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	كانط	كريستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	الرومانسية	دونكان هيث وچودن بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة	أروينداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	نظرية الكم	ج. ب. ماك إيفوى	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	الحركة النسائية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجناترى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل
٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيدس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة محمود

٤٦٧- التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية	نخبة	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	نخبة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية صينية)	لاوشه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- عباءة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة محمود
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسرل: الفلسفة علماً دقيقاً	هُسرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد
٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤- كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥- اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	نخبة
٤٩٧- العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	مصطفى رياض
٤٩٨- النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	نخبة	فيصل بن خضراء
٥٠٠- فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١- تاريخ النساء فى الغرب	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢- أصوات بديلة	هدى الصدّة	هالة كمال
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤- كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥- كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق

٥٠٦-	ربما كان قديساً	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقّع	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	آرنولد واشنطون وودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	نادية رفعت
٥٢٦-	علم السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	تروتسكى والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٥٣١-	ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢-	المغامر والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣-	تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد الشرقاوى
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون	شوقى جلال
٥٣٧-	للحب والحرية	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨-	النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١-	هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	ميلانى كلاين	نخبة	حمدى الجابرى

٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧-	بارت	فيليب ثودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨-	علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩-	علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠-	شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١-	الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦-	جان بودريار	كريس هورويكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧-	الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	الدراسات الثقافية	زيودين ساردارويورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس	نخبة	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١-	جناح جبريل	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	ورود الخريف	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤-	عُش الغريب	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا . ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧-	الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر
٥٦٩-	موقع الثقافة	هومى. ك. بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١-	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤-	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين عبد العزيز السباعى
٥٧٥-	الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩-	تشومسكى	جون ماهر وجودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (جـ١)	جون فيزر وبول سيترجز	محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١-	الحمقى يموتون	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا الذات	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٥٨٤-	سفر	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	نخبة	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة	فيلكس ديبواه	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	نخبة
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود سلامة علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (جـ١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى الصغير	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى
٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيديولوچية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	النوبة المعبر الحضارى	وليم. ى. آدمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	آى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى

٦٢٣-	نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ
٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سيهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	نخبة	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا- أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى

-٦٦٢	رحلة إلى الجذور	داسو سالدييار	صبرى التهامى
-٦٦٣	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
-٦٦٤	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان - إنا راى هارك	عصام زكريا
-٦٦٥	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
-٦٦٦	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	مدحت الجيار
-٦٦٧	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
-٦٦٨	ثقافات العولمة	فريدريك جيمسون - ماساو ميوشى	ليلى الجبالى
-٦٦٩	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
-٦٧٠	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو	ماهر البطوطى
-٦٧١	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
-٦٧٢	مختارات قصائد فرنسية للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
-٦٧٣	ضرب الكليم	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
-٦٧٤	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
-٦٧٥	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
-٦٧٦	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
-٦٧٧	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
-٦٧٨	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
-٦٧٩	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	ويليام شكسبير	توفيق على منصور
-٦٨٠	سنوات الطفولة	وول سوينكا	سمير عبد ربه
-٦٨١	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
-٦٨٢	نجوم حظر التجول الجديد	بن أوكرى	صبرى محمد حسن
-٦٨٣	سكين واحد لكل رجل	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
-٦٨٤	الأعمال القصصية (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
-٦٨٥	الأعمال القصصية (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
-٦٨٦	امرأة محاربة	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
-٦٨٧	محبوبة	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
-٦٨٨	الانفجارات الثلاثة الكبرى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
-٦٨٩	الملف	تادووش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
-٦٩٠	محاكم التفتيش فى فرنسا	چوزيف ر. ستراير	رمسيس عوض
-٦٩١	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	دنيس براين	رمسيس عوض
-٦٩٢	الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
-٦٩٣	القتل الجماعى: المحرقة	حاثيم برشيت وآخران	جمال الجزيرى
-٦٩٤	دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
-٦٩٥	رسل	ديف روبنسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
-٦٩٦	روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
-٦٩٧	أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
-٦٩٨	عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
-٦٩٩	التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زاراتى	جمال الجزيرى
-٧٠٠	حقيقة كاتب	ماريو فرجاش	بسمة عبدالرحمن

٧٠١-	الذاكرة والحداثة	وليم رود ڤيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانڤيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخران
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	ڤالتر بنيامين	نخبة	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال: التكنولوچيا والثقافة	يان هاتشباى وجومووران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (جـ١)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (جـ٢)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	جامعة كل المعارف (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦-	جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (جـ٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠-	جامعة كل المعارف (جـ٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢-	الصفيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفرويدى	بول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥-	الاضطراب النفسى	جون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦-	الموريسكيون فى الغرب	غييرمو غوثاليبس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف	نخبة	محمد قدرى عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤-	بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى

ربما كان هذا الكتاب الدراسة الأطول فى الإنجليزية، التى تحاول سبر أغوار السير والتراجم العربية الكلاسيكية منذ نشأتها وتطورها حتى ازدهارها خصوصًا فى العصر العباسى؛ فالمؤلف - مايكل كوبرسون - يبين كيف إن العلماء المسلمين الأوائل توسلوا بفكرة "الموروث" مضمونًا، بوصفهم "ورثة الأنبياء"، وكذا بجنس الرواية شكلاً، لتوثيق جهود وأنشطة الجماعات والطوائف الدينية والعلمية والسياسية آنذاك. فلقد استخدم الكُتَّاب العرب فى صدر الإسلام "فن السيرة" لترجمة حيوات بعض من أبرز الشخصيات التاريخية من أمثال الخليفة العباسى المأمون (١٧٠ - ٢١٨هـ / ٧٨٦ - ٨٣٣م) والإمام الشيعى على الرضا (١٤٨ - ٢٠٣هـ / ٧٦٥ - ٨١٨م) وإمام أهل السنة أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ/ ٧٦٥ - ٨٥٥م) والزاهد بشر الحافى (١٥٢ - ٢٢٧ هـ / ٧٦٧ - ٨٤١م) الذين يمثلون المادة التى تقوم عليها فصول هذا الكتاب.

الغلاف/ عبد العزيز السماحى